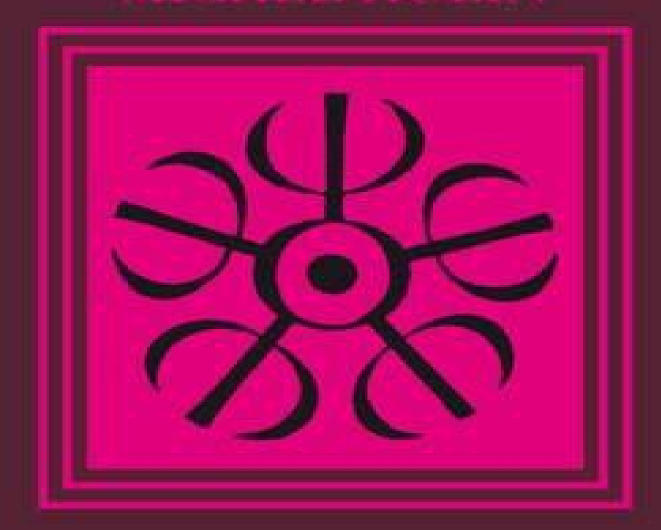
DOCUMENTS SPIRITUELS

TRIPURARĀHASYA

LA DOCTRINE SECRÈTE DE LA DÉESSE TRIPURĀ

TRADUCTION, INTRODUCTION
ET NOTES PAR
MICHEL HULIN



FAYARD

DOCUMENTS SPIRITUELS

TRIPURARĀHASYA

LA DOCTRINE SECRÈTE DE LA DÉESSE TRIPURĀ

TRADUCTION, INTRODUCTION
ET NOTES PAR
MICHEL HULIN



FAYARD

Table des Matières

978-2-213-65799-8

Prochains titres à paraître dans la même collection :

ALAIN DANIÉLOU

Shiva et Dionysos

KRISTOFER SCHIPPER

Le corps taoïste

PARACELSE

Introduction et textes, par Lucien Braun, de l'Université de Strasbourg.

ROBERTO JUARROZ

Poésie verticale

Traduction par Roger Munier

Voir en fin de volume, la liste des ouvrages de la même collection.

Documents spirituels 20

Collection dirigée par Roger Munier

Introduction

SITUATION DU TEXTE

Le *Tripurārahasya* ou *Doctrine secrète de (la Déesse) Tripurā* - on pourrait dire aussi : « Mystère de la Déesse... » – occupe une place à part à l'intérieur du corpus des textes mystico-philosophiques de l'Inde médiévale. D'un côté, le nombre, la diversité de provenance géographique (Bénarès, Bengale, Mysore...), le haut degré de concordance des manuscrits dans lesquels il nous a été transmis témoignent de la popularité dont il a joui à travers les siècles, au moins dans le cadre de certaines écoles ou traditions religieuses particulières. On est d'autant plus surpris de constater à quel point il a laissé peu de traces dans les courants spirituels postérieurs auxquels son contenu semblerait devoir l'apparenter : à ce jour, aucun chercheur ne paraît avoir exhumé la moindre citation littérale ou même la moindre référence à un passage précis de ce texte. Pour le situer dans le temps et dans le concert des doctrines, on ne dispose, au total, que de maigres indices.

Le premier de ces indices se tire du titre même de l'œuvre. Tripurā, forme abrégée de Tripurasundarā, est en effet l'un des noms de la Déesse. Cela nous incite immédiatement à rattacher le *Tripurārahasya* au Çâktisme, c'est-à-dire à ce courant religieux particulier qui, à l'intérieur du Tantrismé, privilégie l'aspect féminin du Divin ou de l'Absolu[1a]. Certes, étant donné que le Çâktisme (comme le Tantrisme) n'existe qu'éparpillé en d'innombrables sectes et traditions ésotériques, une telle hypothèse, d'ailleurs amplement confirmée par l'examen du contenu du texte, ne nous mène pas encore bien loin. Nous pouvons cependant la préciser quelque peu à l'aide des connotations liées au nom même de Tripurasundarā ou « Belle dans la triple cité ». Cette expression renvoie tout d'abord à l'antique tripartition védique du monde en Ciel, Terre et Espace intermédiaire. Elle évoque aussi immédiatement la figure de Siva, et cela à travers les mythes qui montrent les démons *(asura)* expulsant les dieux du cosmos et s'y retranchant comme dans une citadelle à trois étages : seul Siva, en incendiant le monde à l'aide du feu émané de l'œil central de son front, s'avère capable de les en déloger. D'où les très nombreux noms de Śiva - du type Tripurāntaka - qui le présentent comme le « destructeur de la triple cité ». A partir de là, la conscience religieuse hindoue établit – à tort ou à

raison – un rapport entre Siva et Tripurā, peut-être en ce sens qu'elle perçoit Tripurā comme celle dont la beauté et la puissance rayonnent dans la triple cité cosmique, une fois celle-ci restaurée dans sa splendeur originelle après le passage du feu purificateur de Siva. Quoi qu'il en soit, il apparaîtra vite que le *Tripurārahasya* se situe, au moins en partie, dans la mouvance doctrinale du Çivaïsme[2b].

La « Section de la Connaissance » (*Jñānakhanda*), seule traduite ici, s'insère dans un ensemble plus vaste où elle est précédée par la « Section de la Célébration (de la Déesse) » ou *Mābāmyakhanda*[1c], et suivie par la « Section (donnant les règles) de la conduite » ou *Caryakhanda*. Cette trilogie est censée ainsi comporter 12 000 distiques *(śloka)*. Dans les versions actuellement disponibles, le *Mābātmyakhanda* comprend exactement 6 666 distiques répartis en 80 chapitres et le *Jñānakhanda* 2 163 distiques répartis en 22 chapitres. Le *Caryakhanda* - qui n'a pas encore été retrouvé et qui est peut-être même définitivement perdu – devait donc comporter environ 3 000 distiques [2d].

Le *Tripurārahasya* se singularise encore au sein de la vaste littérature tantrique ou çâktique en ce qu'il ne se présente pas sous la forme usuelle d'un dialogue entre le Seigneur Suprême et la Déesse, sa Parèdre, mais sous celle d'une discussion, entrecoupée de récits, entre un maître humain, Dattātreya, et son disciple, Paraśurāma. Bien entendu, cela ne nous renseigne en rien sur l'identité véritable de l'auteur du texte car Dattātreya et Paraśurāma sont, l'un comme l'autre, de pures figures mythologiques, au demeurant très célèbres. Les premiers chapitres du *Māhātmyakhanda* contiennent cependant quelques indications intéressantes à cet égard. Ils nous apprennent, en autres choses, que la Section de la Connaissance avait à l'origine, sous le nom de *Datta-* ou *Daksināmūrti-samhitā*, constitué une oeuvre indépendante, et de vastes dimensions (18 000 distiques !). Son auteur n'était autre que Dattātreya lui-même. Ensuite, Paraśurāma, son ancien disciple, aurait, à l'intention de ses propres disciples, condensé le texte en 6 000 aphorismes mnémoniques *(sūtra)* répartis en 50 chapitres. Plus tard encore, Sumedhā Haritayana, éminent disciple de Paraśurāma, aurait fondu ensemble les 18 000 distiques de Dattātreya et les 6 000 *sūtra* de Paraśurāma, amenant le texte à ses dimensions actuelles et le présentant sous la forme d'un dialogue suivi entre Dattātreya et Paraśurāma. Le caractère quelque peu conflictuel de ce processus (Haritāyana revenant en partie au texte de Dattātreya) pourrait refléter une certaine réalité historique. Il n'est donc pas tout à fait impossible qu'Haritāyana ait existé et

soit le véritable auteur du *Tripurārahasya,* encore que le récit-cadre - qui le montre en conversation avec Nārada, le messager des dieux – permette de nourrir un certain scepticisme à l'égard de cette hypothèse.

D'ailleurs, tiendrait-on pour certaine la réalité historique d'Haritāyana, qu'on ne serait pas pour cela davantage en mesure de déterminer avec quelque précision la date de rédaction du *Tripurārahasya.* Ici se conjuguent pour nous en empêcher l'indifférence indienne bien connue aux dates et aux données biographiques en général, la rareté relative des textes tantriques et çâktiques édités à ce jour et l'isolement du *Tripurārahasya* à l'intérieur de cette littérature même. On a déjà signalé l'inexistence – au moins selon l'état actuel de nos connaissances - de toute référence précise au texte du *Tripurārahazya* dans la littérature tantrique et çâktique. Le titre même de l'œuvre n'est jamais cité. Peut-être-est-il, en tant que tel, très tardif. Quelques *Tantra,* en revanche, font mention du titre (originel ?) *Daksināmūrti-samhita.* Malheureusement, ils sont eux-mêmes difficiles à dater ou tardifs. C'est le cas de l'Ān*andalaharī* attribuée (à tort) à Śankara ou du *Tantrasāra* (à ne pas confondre avec le traité du même nom rédigé par Abhinavagupta, le grand philosophe du Çivaïme cachemirien, vers l'an 1000 de notre ère). C'est aussi le cas du *Vāmakesvarīmata* lequel, de surcroît, paraît mettre notre texte sur le même plan que des *Tantra* notoirement tardifs comme le *Kulārnava* ou le *Parānanda* (XVI[e] siècle ?) [1e]. En revanche, compte tenu de la sûreté avec lequel il manie les catégories philosophiques du Çivaïsme cachemirien, le *Tripurārahasya* ne semble pas pouvoir remonter plus haut que la fin du X[e] siècle de notre ère. De l'an 1000 à l'an 1600 environ, la marge d'incertitude demeure donc très grande. Une meilleure connaissance de la littérature çâktique et tantrique, dans son ensemble, permettra peut-être un jour de la réduire sensiblement.

Le texte sanskrit de la Section de la Connaissance a été publié pour la première fois en 1894, à Belgaum (Mysore). Actuellement, deux éditions sont disponibles, l'une par le Swami Sanatana Dev Maharaj[2f], l'autre par Gopinath Kaviraj [3g]. La correction des manuscrits existants fait qu'elles ne se différencient que par d'infimes variantes. Il existe également une traduction en langue anglaise, œuvre de A.U. Vasavada[1h].

ANALYSE PHILOSOPHIQUE

Les difficultés auxquelles on se heurte lorsque l'on cherche à situer le *Tripurārahasya* dans l'histoire des sectes et l'évolution des doctrines ne sont, en réalité, ni fortuites ni dépourvues de toute contrepartie positive. Très vite, en effet, l'analyse du contenu de cet écrit révèle qu'on se trouve confronté à une oeuvre proprement inclassable. Sans doute y perçoit-on partout une certaine coloration çâktique ainsi que l'influence diffuse, décelable surtout au niveau du vocabulaire et des catégories philosophiques, du Çivaïsme cachemirien. Mais les traits originaux de ces doctrines – leur cosmologie, leur « physiologie mystique » (avec les *cakra,* les *nādī*, la *kundalinī* ...), leur ritualisme sexuel, leur culte des *mantra,* etc. - ne se retrouvent qu'à l'état de traces dans le *Tripurārahasya* [2i]. En revanche, le texte fait la plus large place à ceux des thèmes tantriques ou çâktiques qui – comme la « participation d'amour » *(bhakti)* ou le recueillement yoguique (*samādhi*) - ont leur équivalent dans le brahmanisme orthodoxe.

Sommes-nous donc en présence de l'un de ces écrits paresseusement syncrétistes que l'hindouisme philosophique, au déclin de sa puissance créatrice, a produit en abondance à partir du XV[e] ou XVI[e] siècle de notre ère ? Non, car on ne cherche pas ici à concilier des thèses opposées, à gommer des divergences doctrinales, à dégager une voie moyenne. Au contraire, le *Tripurāhasya*, témoignant en cela de l'esprit le plus authentique du tantrisme, affiche un scepticisme résolu à l'égard de toute espèce de formulation théorique qui se voudrait définitive et exclusive. Aux théories, il oppose ce que la langue sanskrite désigne par le terme de *sādhana,* terme que nous traduisons tant bien que mal par « moyen de progression », « instrument de salut », « méthode de réalisation spirituelle », etc. En même temps, il n'a rien de commun avec ces manuels d'école, de caractère purement technique ou mnémotechnique, qui se contentent de rappeler les étapes d'une progression spirituelle stéréotypée et s'avèrent inutilisables, quelquefois même inintelligibles, en dehors de l'enseignement oral bien défini qu'ils sont destinés à accompagner. On le définirait plus justement comme le lieu d'une méditation, toujours reprise à nouveaux frais, sur l'écart qui se creuse et se recreuse sans cesse entre les théories métaphysiques, quelles qu'elles soient, et le cours ordinaire de la vie. Ce qui est proposé ici, ce n'est pas une voie nouvelle, une méthode inédite, un *sādhana* particulier de plus, mais une réflexion au second degré sur les obstacles subtils, de caractère intellectuel ou existentiel, qui se dressent en face de toute espèce de *sādhana*. Pourquoi la compréhension intellectuelle du vrai ne se prolonge-t-elle pas d'elle-même en Réalisation

intuitive ? Quels préjugés, quels pièges du langage, quelles habitudes mentales, quels désirs inconscients sont-ils ici à l'œuvre pour l'en empêcher ? Comment déceler la présence de ces obstacles et comment les contourner ? Voilà les questions auxquelles, en dehors de tout souci d'orthodoxie, de toute appartenance sectaire étroite, le *Tripurārahasya* s'efforce d'apporter des réponses.

Nous sommes donc en présence d'un texte éminemment « pédagogique » dans lequel la forme dialoguée, loin de se réduire à un simple procédé d'exposition [1i], fait corps avec le contenu. Par là-même - et tout en restant solidement ancré dans l'univers mental caractéristique de l'Inde - le *Tripurārahasya* paraît plus directement accessible à des lecteurs occidentaux, plus « universel » que la plupart des textes indiens traitant des mêmes sujets. Ici, en effet, les difficultés soulevées par Paraśurāma (le disciple) sont les nôtres, ses objections celles-là mêmes que nous formulerions spontanément. De plus, les anecdotes pittoresques et les récits édifiants, souvent emboîtés les uns dans les autres, auxquels Dattātreya a recours pour illustrer ses démonstrations viennent encore accroître l'exceptionnelle lisibilité du texte. A partir de là, nous commençons aussi à entrevoir les raisons pour lesquelles cet écrit semble être demeuré à la fois bien connu et marginal : sa démarche originale l'installe dans une sorte de centre de gravité, de lieu géométrique des tendances principales de la spiritualité indienne traditionnelle, en même temps qu'elle l'empêche de coïncider avec la perspective particulière, d'épouser la dogmatique d'une quelconque école ou tradition sectaire, fût-elle de caractère tantrique. Aussi bien, convient-il de limiter la portée réelle des incertitudes qui continuent à planer sur l'origine du texte, son insertion dans l'évolution religieuse générale, etc. : elles ne concernent pas l'essentiel. C'est, au contraire, sur cet essentiel que nous voudrions maintenant attirer l'attention, étant bien entendu, par ailleurs, que le foisonnement et l'intrication des thèmes sont tels, dans cette Section de la Connaissance, qu'ils nous interdisent toute prétention à l'exhaustivité [1k].

Le point de départ de la doctrine est l'identification de la suprême Déesse, Tripurâ, et du principe de conscience ou *cittattva.* Cette idée ne doit pas être prise dans le sens spiritualiste banal d'une simple analogie entre les esprits finis et l'Esprit infini, séparé d'eux par sa transcendance même. La nouveauté introduite par la Section de la Connaissance consiste précisément à dépasser ce qui, à la rigueur, pouvait passer pour le point de vue implicite du *Māhātmyakhanda :* à un certain stade de son évolution spirituelle (*cf.* chap. II,

p. 35) Paraśurāma ne peut plus se contenter d'adresser à la Déesse un culte extérieur, aussi fervent soit-il, et d'attendre passivement que les « fruits » de cette dévotion lui tombent, pour ainsi dire, du ciel. Pour lui, entre le culte et ses résultats, le lien doit être « analytique » - donc susceptible d'être perçu intuitivement par tout un chacun – et non pas « synthétique » – c'est-à-dire déterminable uniquement sur la base d'une foi aveugle dans les textes sacrés. Ce mouvement vers l'intériorisation du culte aboutit logiquement à faire descendre la Déesse du ciel et à la poser comme immanente à la conscience même de son adorateur. Sa transcendance supposée se dévoilera alors comme la simple contrepartie de la mentalité dualiste avec laquelle on s'était d'abord tourné vers elle. Au chapitre XIX(« Consultation de la Déesse »), Tripurâ, en personne, proclamera qu'elle s'ouvre à son dévot et se rend proche de lui en fonction même du changement d'attitude par lequel celui-ci renonce à la chercher à l'extérieur.

A partir de là, s'ouvre la possibilité d'une lecture « védântique » du texte. Le principe de conscience constitue, en effet, l'essence commune de la Déesse et de ses adorateurs. Mais, chez ces derniers, il ne se présente plus à l'état pur, défiguré qu'il est par toutes sortes de projections imaginaires : les objets réputés « extérieurs », l'image du corps, les fonctions sensorielles, les idéations..., bref, par ce que l'école de Çankara appelle *upādhi* ou « conditions limitantes extrinsèques » (*cf.* n. 57). Le seul culte digne de la Déesse consiste alors en un effort de la part du méditant pour se dépouiller systématiquement de toutes ces pseudo-appartenances contingentes et individualisantes. A la limite, le méditant doit pouvoir entrer en coïncidence avec l'aperception pure, c'est-à-dire devenir absolument identique à Tripurā elle-même, conformément à l'axiome védântique du *tat tvam asi*[11]. Ici ou là [2m], le texte entreprend de décrire la conscience pure comme une sorte de substratum permanent, dont la continuité ininterrompue et la perpétuelle identité à soi-même contrastent avec l'alternance des états de veille et de sommeil, l'hétérogénéité des perspectives individuelles et l'impermanence générale des vécus concrets. Caractéristique à cet égard est la méthode de tri que la princesse Hemalekhâ propose à son mari, le prince Hemacūda : « Efforce-toi d'éliminer systématiquement tout de qui en toi peut être appelé « mien ». Reconnais ensuite ce qui reste comme le Soi suprême » (p. 86). En suivant ce fil conducteur, Hemacūdda traverse alors des couches d'expérience de plus en plus profondes – mais qui restent toujours formées de « vécus » particuliers – jusqu'au moment où il se fond (ou croit se fondre) dans la conscience absolue. Toujours dans le même esprit – et presque

dans les mêmes termes que Çankara[1n] – Hemalekhā s'attache à faire comprendre à son mari combien il est absurde de prétendre démontrer l'existence (ou l'inexistence) de la conscience pure, parce que sa présence est déjà présupposée dans tout déploiement des moyens de connaissance, « parce qu'elle est l'âme de toute démonstration » (p. 90).

Cette lecture est sans doute légitime et bien des passages la confirment qui proclament l'identité fondamentale de l'aperception pure et du *brahman* des Vedântins (identifié également au Siva des çivaîtes, à la *śakti* des çâktas, etc.). Et pourtant, à s'en tenir à elle, on passerait à côté de ce qui fait l'intérêt spécifique de cette Section de la Connaissance. La présence de la Déesse dans la conscience individuelle revêt en effet ici un caractère « dynamique », tout à fait irréductible à la paisible immanence du *brahman* vedântique à cette même conscience individuelle. Et cette différence s'exprime aussi bien sur le plan de l'analyse métaphysique que sur celui de la sotériologie.

On peut dire, d'une manière générale, que là où les métaphysiques du Tantrisme marquent un certain « progrès » par rapport au Vedânta, elles le doivent à une analyse plus poussée du pouvoir de manifestation de la conscience. Un autre type de pensée s'affirme ici qui ne se contente plus de définir la conscience comme capacité d'« auto-éclairement » (*svayam - prakāśatā*) et la non-conscience comme capacité d'être (passivement) éclairé, mais s'interroge sur l'origine même du pouvoir d'automanifestation. C'est – semble-t-il – le sens d'un très intéressant passage du chapitre XIV, tout entier occupé par une méditation sur la signification des termes « dedans » et « dehors » (p. 125-126). Encore qu'il ne débouche pas sur une formulation conceptuelle très précise - ce qui, d'ailleurs, ne saurait être l'ambition d'un texte « populaire » comme le *Tripurārahasya* - un tel passage cherche visiblement à penser l'« intérieur » en direction même de son essence propre, et non plus à travers sa corrélation avec l'« extérieur ». On s'efforce ainsi, par une sorte de passage à la limite (dont la réflexion sur le phénomène du corps comme origine réelle de l'opposition interne-externe constitue un moment décisif), de penser un intérieur si radicalement tel qu'il n'englobe plus aucun espace propre, qu'il ne soit plus, en quelque sens que ce soit, un « lieu », échappant par là-même au clivage monde intérieur/ monde extérieur. Un tel « intérieur absolu » est identifié à l'aspect *actif* de la manifestation, c'est-à-dire à la liberté. La conscience n'est pas libre en plus de son pouvoir de manifestation, ni même par un corollaire de ce pouvoir ; au contraire, elle est capable de *manifester parce que* libre [1o].

A partir d'un texte-clé comme celui-là il devient possible de ressaisir, au moins dans une certaine mesure, l'unité d'inspiration et d'entrevoir la cohérence des divers thèmes qui s'entremêlent de chapitre en chapitre. Et tout d'abord l'idée que la conscience est éternelle présence. En tant qu'intériorité radicale, en effet, elle joue le rôle du référent absolu « autour » duquel et par rapport auquel quelque chose comme un monde devient possible ; elle est donc, par principe, soustraite à toute délimitation par le temps et l'espace, lesquels ne prennent sens que dans le cadre d'un monde supposé déjà constitué. Si, à un moment quelconque - remarque Dattātreya (p. 171) - la conscience ne se manifestait pas, comment l'« alors » particulier de ce moment serait-il lui-même manifesté ? Et comment – vu la non-manifestation et de l'« alors » et de la conscience elle-même - pourrait-on justement s'assurer de l'absence de la conscience à ce moment-là ? » (Voir aussi p. 103, 143, 161 et passim.). Cette idée, à son tour, débouche sur le thème grandiose du « miroir spirituel », sans cesse repris à travers toute l'œuvre. Il signifie que le monde est contenu « dans » la conscience, non certes en un sens spatial mais au sens d'une dépendance absolue et, en apparence, non réciproque. La conscience tient ensemble, constitue en univers l'inimaginable dispersion des phénomènes à travers l'espace et le temps. Elle les laisse surgir en son sein sans être davantage affectée par eux que le miroir par la variété des reflets qu'il accueille [1p].

Mais si la conscience est intemporelle et non étendue, ce n'est pas en un sens privatif. Précisément parce qu'elle transcende la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, elle ne se laisse pas représenter comme un domaine d'existence particulier, pur, retranché du reste, et notamment de la diversité phénoménale. Le « dedans » absolu est aussi bien le « dehors » absolu. Ainsi, à la différence de ce qui vaut pour le Vedânta, la conscience n'est pas comprise ici comme influencée de l'extérieur (serait-ce fictivement) par une insaisissable *māyā,* mais comme produisant le monde sensible en vertu d'une nécessité intérieure : elle « spatialise » et « temporalise » à partir de son essence la plus intime. Miroir, certes, mais comme le dit l'invocation initiale, « miroir pensant », miroir qui suscite en lui-même ses propres reflets, loin de les recevoir passivement de l'extérieur (cf. par ex., p. 99). Nous n'avons donc pas affaire ici à un illusionnisme, à un acosmisme, mais plutôt à une variété de pan-en-théisme où l'univers est réel en tant qu'auto-concrétisation de la conscience absolue : « ... le monde emprunte à la pure conscience la réalité qui est la sienne. Le supprimer par la pensée équivaudrait à restreindre la plénitude de la conscience car c'est la surexcellence même de sa souveraineté

qui entraîne la pure aperception à se présenter sous les espèces de l'univers visible » (p. 216). Cette idée d'une ébullition de la conscience en elle-même, d'une sorte d'exultation ou d'ivresse lucide qui l'entraînerait sans cesse à « jouer le jeu du monde », est au cœur de la doctrine du *Tripurāarahasya* - et c'est à ce niveau (plutôt qu'à celui d'emprunts termilologiques hasardeux) qu'apparaît le mieux sa parenté avec l'esprit du Çivaïsme cachemirien. De part et d'autre, on se trouve en présence d'un ā*bhāsa*vā*da*, c'est-à-dire d'un « idéalisme réaliste ». L'une et l'autre doctrine méditent sur le mystère du couple formé par Siva et la Déesse, cherchant à faire comprendre comment « le repos translucide et calme » (Hegel), la pure immanence de la conscience à elle-même - l'aspect Śiva - non seulement autorise mais exige le « délire bachique » de l'élan créateur représenté par la Déesse.

Tout le reste n'est qu'une explicitation de ce thème fondamental de la « générosité créatrice » de la conscience. On s'expliquera ainsi aisément l'intérêt porté par le texte au phénomène du rêve. A la manière du bouddhisme idéaliste – mais dans un esprit diamétralement opposé – il cherche à montrer que le vécu du rêve est tout aussi « réel » que celui de l'expérience diurne (voir p. 119, 161, 170, etc.). Il s'agit pour lui de mettre en évidence, jusque dans la conscience humaine finie, ce pouvoir singulier que détient la conscience en général de se procurer à elle-même le contenu de sa propre expérience. L'homme ordinaire croit saisir passivement ce que l'objectivité extérieure lui donne à voir ; en réalité il imagine ou, plus exactement, il se contente d'adhérer au contenu des fictions que d'autres imaginations, plus puissantes et plus constantes que la sienne propre, lui « imposent ». C'est le thème de la *bhāvanā* - ou « création mentale » - développé aux chapitres XII-XIV avec une saisissante cohérence et une puissance d'évocation digne, par endroits, de la science-fiction.

Cette disparité des capacités individuelles à soutenir un monde par la pensée et à l'imposer aux autres renvoie directement à la condition du sujet fini, souffrant et transmigrant. Ici comme partout, la servitude métaphysique se définit par une certaine impuissance à s'identifier à la conscience pure et à son pouvoir créateur infini. Mais une note originale se fait entendre, en consonance parfaite avec la tonalité propre du texte : le transmigrant est moins celui qui ignore - au sens d'un manque de connaissance – son identité à Tripurā que celui qui recule d'effroi devant une telle perspective, qui n'*ose* pas se représenter libre. La servitude n'est ici rien d'autre qu'une certaine timidité de l'imagination, un certain vertige devant l'illimité de la toute-puissance à chaque

instant ouvert devant nous (p. 169). La terreur qui s'empare du prince Mahâsena lorsque le « fils du sage » l'emporte à travers l'espace cosmique déployé par lui dans l'épaisseur du rocher (chap. XII), son désespoir lorsqu'il découvre au retour que douze millions d'années se sont écoulées sur la terre, ne font que traduire en images cette peur métaphysique. Un autre aspect de la même crispation est l'impératif catégorique, « le nœud du « je dois » ou du « il faut que » par lequel la conscience, cherchant à se dérober à son inaliénable liberté, se lie elle-même (cf. p. 38 et p. 96). Sans doute, cette situation est-elle susceptible d'une justification a priori, d'une déduction spéculavive. Le *Tripurārahasya* s'y essaie à deux ou trois reprises (p. 127-128, 168, 214) en utilisant les catégories propres au Çivaïsme du Cachemire. Mais ces développements manquent d'originalité et paraissent « plaqués » sur leur contexte. C'est que la vocation du texte n'est pas la spéculation pure, mais la recherche pratique d'une voie de salut. Peu importe la genèse transcendantale de la servitude, la seule chose qui compte est d'y échapper *hic et* nunc.

Et sur ce point, le *Tripurārahasya* a beaucoup de choses à dire. D'une part, il excelle à mettre en évidence la présence constante de la conscience absolue, son affleurement dans les vécus en apparence les plus aliénés. C'est le thème du *samādhi* « naturel » (p. 90, 146 sq., 149-151) : entrée en coïncidence avec la conscience pure de caractère fortuit et passager[1q] mais qu'il suffirait d'une certaine conversion du regard pour rendre définitive. D'autre part, il revient inlassablement sur ce qui différencie des recueillements furtifs du sommeil profond et des autres états du même type (par ex., p. 129, 145, etc.). Surtout, il s'attache à faire saisir le caractère essentiellement *négatif* de l'atteinte du Soi, qui se ramène à un laisser-aller ou mieux à un laisser-être. Le Soi est si vertigineusement proche, la Déesse Tripurâ si intimement présente au coeur de tout être que le projet même de l'atteindre - aussi sincère soit-il et à raison même de sa sincérité – nous en éloigne *ipso* facto. Les pages où Hemalekhā - ailleurs Dattātreya lui-même - tentent de faire comprendre à leurs disciples respectifs que le dénuement radical du pur désespoir, la démission définitive du vouloir propre, la capitulation sans conditions de l'intellect parvenu à la pointe extrême du concevable constituent la condition *sine qua non* du salut, comptent assurément parmi les plus belles et les plus précieuses de l'ouvrage. La chose la plus difficile à comprendre, c'est que l'ascèse elle-même, ou la concentration mentale, constitue l'obstacle subtil par excellence, l'ultime rempart de la *māyā*. Et pourtant – remarque Hemalekhā à l'adresse de son mari qui, pour avoir goûté un instant au *samādhi* ne veut plus rien connaître du

monde extérieur – « comment l'élévation de ces paupières longues comme huit grains d'orge pourrait-elle suffire à occulter la Plénitude. » (p. 94 ; cf. p. 138).

Il est à peine besoin, enfin, de souligner que tous ces thèmes se retrouvent sur le plan proprement religieux et y dévoilent leur véritable signification. Cette autre dimension du texte exigerait de longues analyses. Qu'il nous suffise ici d'en indiquer le principe. L'immanence de Tripurâ à la conscience individuelle est comprise, tout au long du texte, en un sens dynamique. La Déesse n'est pas, comme le *brahman,* le substratum immobile, indifférent au fait que l'âme vienne ou non se fondre en lui. La Déesse est, elle aussi, infiniment patiente. Mais, en même temps, elle ne cesse d'appeler, de solliciter, de provoquer l'âme individuelle. Celle-ci résiste-t-elle ; la Déesse lui apparaît sous la forme redoutable de la *māyā ;* s'abandonne-t-elle enfin, elle découvre que « tout est Grâce » , qu'elle est sauvée de toute éternité.

RÉCIT-CADRE ET STRUCTURE DU TEXTE

On a déjà eu l'occasion d'indiquer que le coeur du développement était constitué par le dialogue de Dattâtreya et de son disciple Paraśurāma. Ce dialogue, à son tour, est inséré dans un récit-cadre, en même temps qu'il joue lui-même le rôle de cadre pour toute une série de récits et de dialogues de moindre envergure. Cette technique d'emboîtement des récits est très courante dans les littératures narratives de l'Orient en .général et de l'Inde en particulier. Elle est à la base de recueils aussi célèbres que le *Pãncatantra* (fables mettant en scène des animaux) ou le *Kathāsaritsagara*, « L'Océan des rivières de contes ». Les raisons de sa popularité n'ont, à vrai dire, rien de bien mystérieux. Produisant un certain dépaysement et favorisant par là-même le déploiement du merveilleux, elle répond à un certain besoin de divertissement. Parallèlement, en mélangeant les époques et en faisant interférer de multiples séquences d'événements, elle brouille toute perception « objective » du cours du temps et prépare ainsi, de manière subtile, l'esprit à accueillir des enseignements psychologiques ou moraux de portée intemporelle.

Il est donc tout à fait naturel, en milieu indien, qu'une doctrine philosophique ou religieuse, dont c'est justement la particularité que de souligner le caractère relatif des cadres spatio-temporels de la représentation, cultive avec

prédilection ce mode d'exposition, dès lors qu'elle cherche à se présenter de manière concrète et populaire. De tels textes procurent au pieux hindou, lorsqu'il se plonge dans leur lecture ou assiste à leur récitation solennelle, la sensation presque physique d'un arrachement au temps et à l'espace, d'une dérive par rapport à tous les repères objectifs de son existence sociale [1r]. Le lecteur occidental, cependant, résiste sourdement à ce genre d'incitation à perdre pied. Ou plutôt, il n'est prêt à y consentir qu'à la condition d'être assuré de retrouver aisément, au terme de ces multiples dévissages et revissages de Matriochkas, le terrain solide de l'objectivité narrative ! D'où la nécessité de présenter à l'avance un tableau de l'enchaînement de ces récits.

Le dialogue d'Haritāyana et de Nārada constitue, en ce qui concerne la Section de la Connaissance, le cadre le plus extérieur. En substance, Haritāyana, qui se présente comme le fidèle disciple de Paraśurāma, raconte à Nārada comment il a reçu de son maître l'instruction spirituelle [2s] et, pour cela, il est amené, de fil en aiguille, à retracer l'itinéraire spirituel de Paraśurāma lui-même et donc à évoquer les rapports de ce dernier avec son propre maître, Dattātreya. Mais, en fait, les deux personnages n'apparaissent ensemble que dans la première page du premier chapitre et dans la dernière du dernier chapitre. Le reste du temps, Nārada demeure totalement muet, tandis qu'Haritāyana n'intervient qu'à titre de « récitant » : c'est dans sa bouche que l'on doit mettre toutes les entrées en matière du type : « Paraśurāma, très étonné, demanda : « ... », ou « Dattātreya, plein de compassion, répondit : « ... ». »

Dans les premières pages du premier chapitre, donc, c'est Haritāyana qui a la parole. Il rapporte les péripéties, relativement dramatiques, dans lesquelles Paraśurāma entre d'abord en rapport, mais de manière « prématurée », avec le sage Samvarta (dont il reçoit l'enseignement sans être capable de l'assimiler), puis est initié par Dattātreya au culte de la Déesse Tripurâ, puis quitte Dattātreya pour se consacrer solitairement à ce culte, et enfin, conscient des limites du ritualisme, revient à Dattātreya dans l'espoir qu'il va lui rendre intelligible l'enseignement ésotérique jadis reçu de Samvarta. Ce récit introductif s'achève vers le milieu du chapitre II. A partir de là, c'est Dattātreya qui, ayant accepté d'instruire Paraśurāma, conduit le dialogue.

Mais, il ne se contente pas de philosopher sur le mode abstrait. Il mêle à son exposé des récits mettant en scène certains personnages, lesquels, à leur tour, développent certaines idées qu'ils , illustrent par des récits où apparaissent de

nouveaux personnages, etc. Ces histoires à l'intérieur des histoires narrées par Dattātreya lui-même sont, en général, assez brèves et ne risquent guère de faire perdre au lecteur le fil principal du discours. Quant aux récits introduits par Dattātreya lui-même, les principaux sont : 1) L'histoire d'Hemacūdda et d'Hemalekhā qui occupe les chapitres IVà X (et englobe elle-même, vu sa longueur, plusieurs récits de moindre envergure) ; 2) L'histoire du « monde à l'intérieur de la montagne » (chap. XII-XIV) ; 3) L'histoire d'Aststvakra et du roi Janaka (chap. XV-XVII) ; 4) L'histoire de la « Consultation de la Déesse » (chap. XIX) ; 5) L'histoire du « démon brahmanique » (chap. XXI). Toute cette variété de récits et de discours ne doit cependant pas faire illusion. A part quelques personnages épisodiques, difficiles à classer, il est aisé, dans chaque cas, de reconnaître les « porte-parole » de l'auteur, ceux qui disent essentiellement la même chose que Dattātreya. Ce sont : la princesse Hemalekhâ (IV-X) ; le « fils du sage » (XII-XIV) ; la femme-ascète et le roi Janaka (XV-XVII) ; le prince Hemāngada (XXI-XXII). A chacun de ces personnages correspond un alter ego de Paraśurāma : le prince Hemacāda (IV-X) ; le prince Mahāsena (XII-XIV) ; Astāvakra (XV-XVII) ; le « démon brahmanique » Vasumān (XXI-XXII)[1t].

a Sur le rapport entre Tantrisme et Çâktisme, voir J. Gonda, Les *Religions de l'Inde,* II, Payot, 1965, p. 44-72, et J. Filliozat, Article *Çâktisme* in *Encyclopaedia Universalis,* t. 3, p. 748.

b Il semblerait d'ailleurs que la signification du nom *Tripurā* soit peu à peu devenue obscure pour les fidèles mêmes de la Déesse. D'où la prolifération - dans certains *Tantra* tardifs - des tentatives d'explication par référence à des triades bien connues : les trois *guna,* les tri-angles du Śrīyantra, les trois énergies de désir, de connaissance et d'activité, les trois mystiques Idā, *Pingalā* et *Susumnā,* etc. Voir A. Avalon, *Introduction to Tantrashastra,* 6th ed., Madras, 1973, p. 9 sq. et *The Serpent Power,* 7th ed., Madras, 1964, p. 133 sq.

c Bien qu'organiquement liée à la Section de la Connaissance, elle a toujours été éditée à part. Édition consultée : Gurumandal Séries XXVIII, Calcutta, 1970.

d On connaît aussi un texte de rituel, le *Paraśurāmakalpasūtra* (Ed. Mahadeva Shastri, Gaekwad Oriental Séries XXII, 1923) qui représente peut-être les débris - ou le condensé - de cette Quatrième Section, ou Section des Rites (*Kriyākhanda*) que l'ensemble primitif aurait dû normalement, comme tout Tantra complet, posséder.

e Voir K.C. Pandey, *Abhinavagupta,* Chowkhamba Sanskrit Studies I, Bénarès, 1963, p. 556 et 568.

f Kashi Sanskrit Series 176, Bénarès, 1967 (avec un commentaire en hindi).

g Sarasvati Bhavan Granthamala XV, Bénarès, 1965 (avec une introduction de Gopinath Kaviraj, reprise in *Aspects of Indian Thought,* University of Burdwan, 1966, p. 216-228, sous le titre : *The Philosophy of Tripura Tantra.* Cette édition inclut aussi l'excellent commentaire, *Tātparyadīpikā*, de Srî Nivâsa, brahmane du village de Mahapushkar (Inde du Sud). Il date de 1831. Un autre commentaire existe en manuscrit : le *Nityotsava* (1775) d'Umanand Nath. Ce dernier se présente comme le disciple de

Bhāskararā ya (ca 1700-1770), grand érudit en matière de çâktisme (cf. Pandey, *op. cit.,* p. 585-589), dont l'œuvre devrait aider, lorsqu'elle sera enfin éditée, à reconstituer la famille spirituelle de cet « orphelin » qu'est actuellement le *Tripurārahasya*.

h Chowkhambha Sanskrit Studies L, Bénarès, 1965. Rédigée à l'issue d'un séjour à l'Institut Jung de Zürich, elle comporte une intéressante post-face consacrée à l'étude comparative des voies indienne et jungienne de l'« individuation ». Mais elle pâtit d'avoir été faite sur la version Marathi du *Tripurārahasya*, version trop souvent divergente par rapport à l'original sanskrit.

i Ceci vaut avant tout pour la Section de la Connaissance. Par contre, certains de ces éléments sont présents dans le *Māhātmya-khanda*, notamment la cosmologie et les *mantra*.

j Il est vrai que cette forme s'avère très courante dans les écrits indiens mais, la plupart du temps, sans véritable nécessité intérieure. Tantôt l'interlocuteur est un simple questionneur, un faire-valoir - et c'est souvent le cas dans les textes tantriques qui font dialoguer Siva et la Déesse – tantôt il est un « adversaire » (*pūrvapaksin*), le représentant d'une autre école philosophique, et si on fait semblant de lui laisser d'abord la parole, c'est pour mieux le réfuter ensuite. On connaît cependant quelques textes où, comme dans le *Tripurārahasya*, un maître et un disciple dialoguent d'une manière non convenue, ainsi la partie en prose de l'*Upadeśasāasrī* (« Les mille Enseignements ») de Çankara. Encore convient-il de noter que ce texte se tient strictement dans les limites du Vedânta non dualiste et fait fond massivement sur le témoignage de la Révélation védique.

k L'examen des points d'érudition et autres détails techniques se fera dans les notes groupées à la fin de l'ouvrage.

l Appelé encore *vitti, drk*, *drśimātra*, *vedana, citi,* etc. ; autant de termes qui peuvent se rendre par « vision », « pensée » ou mieux « aperception ».

m Par exemple, p. 160-161 ou 170-171.

n Voir son commentaire aux *Brahma-sūtra*, *II 3* 7.

o Il serait intéressant de comparer cette démarche à celle de Heidegger dans *Vom Wesen der Wahrheit.*

p On sait que ce thème du « miroir spirituel » – qui peut comporter bien des significations diverses - est universellement répandu. Voir P. Demiéville, *Sinologica* I, 1948, p. 112 sq. et, pour le domaine islamique, E. de Vitray Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam,* Desclée de Brouwer, 1972, chap. III.

q La comparaison s'impose sur ce point avec le *Vijñānabhairava.* Voir l'édition-traduction de L. Silburn, Pub. de l'I.C.I. 15.

r Et ils y parviennent d'autant mieux qu'ils sont eux-mêmes de dimensions colossales. En dehors même des Épopées, c'est le cas, par exemple, du *Yogavāsistha* qui se présente comme un *Rāmāyana* philosophique en 28 000 distiques !

s En fait, cette péripétie s'insère elle-même dans une histoire très compliquée que rapporte le *Māhātmyakhanda* mais que nous pouvons laisser de côté ici, car il n'y est fait aucune allusion dans la Section de la Connaissance.

t Les titres en tête des chapitres ont été ajoutés par le traducteur.

Chapitre I

Conversations dans la montagne

Hommage à (la Déesse Tripurā), forme suprême de la conscience, essence de la félicité originelle, miroir pensant où se mire toute la diversité de l'univers.

(Haritāyana dit :) « Tu as écouté avec attention, Nārada, la Célébration de la Déesse Tripurā. Je vais maintenant te révéler la teneur de la Section de la Connaissance, doctrine admirable qui conduit au Bien suprême. Quiconque a écouté et compris ce texte est à jamais délivré du chagrin. Il recèle en effet la quintessence des doctrines çivaïte, vishnouite, çâkta et pâçupata » [1a]. Jadis enseignée à Paraśurāma par son maître Dattātreya [2], cette sagesse est, davantage que toute autre, capable de séduire l'esprit. Reposant à la fois sur l'expérience vécue immédiate *(upalabdhi)* et le raisonnement logique *(upapatti),* son exposé s'entoure de toute une variété (de récits). L'homme qu'une telle lecture ne parvient pas à tirer de son abrutissement est semblable à une pierre et véritablement maudit des dieux. Il ne saurait accéder à la connaissance suprême, même si Siva en personne la lui révélait directement.

« Mais avant de t'exposer le contenu de cette Section de la Connaissance, laisse-moi te dire ceci : c'est à mes yeux chose étonnante et merveilleuse qu'un être comme toi, Nārada, un sage divin, soit désireux de m'entendre. Les saints sont aussi naturellement bienveillants que le musc a le pouvoir de flatter le sens de l'odorat. »

Après avoir entendu son maître Dattātreya célébrer en ces mêmes termes la grandeur (de la Déesse Tripurā), le fils de Jamadagni, Paraśurāma, homme au coeur pur et bienveillant envers tous, demeura un moment silencieux, comme submergé par le flot de l'amour divin *(bhakti).* Lorsqu'il reprit conscience de ce qui l'entourait, des larmes emplissaient ses yeux. Il semblait avoir grandi, tellement la joie hérissait les poils de son corps, comme si son contentement intérieur exsudait de tous ses pores. Il salua Dattâtreya en tombant à ses pieds. S'étant relevé, il dit d'une voix (que l'émotion rendait) plaisamment balbutiante : « Grâce à toi, ô maître, je suis maintenant heureux et comblé. Tu as si soudainement attiré sur moi la faveur de Siva, le Maître suprême. Sa

grâce va jusqu'à englober la mort, et pour celui qui l'a reçue le royaume de Brahmâ lui-même devient aussi insignifiant qu'un simple brin d'herbe. Maintenant que ta compassion m'a permis d'écouter cette Célébration de la Déesse, il me semble que j'ai obtenu tout ce que je pouvais désirer en ce monde. Je veux, à partir de ce jour, me consacrer exclusivement au culte de Tripurā, la suprême Souveraine *(parameśvarī* Par pitié, maître, dis-moi comment procéder ! »

Ainsi sollicité, Dattātreya, constatant que Paraśurāma était désormais parfaitement qualifié, plein de foi et de dévotion, l'initia au culte de la Déesse Tripurâ, culte qui surpasse tous les autres et éveille à la vérité dans sa plénitude. Sur les lèvres de lotus de son maître vénéré, Paraśurāma recueillit dans l'ordre voulu - ainsi qu'une abeille collecte le suc des fleurs - tous les éléments de ce culte, y compris les syllabes mystiques *(mantra)* et les diagrammes symboliques *(yantra)*. Le coeur content, exultant de joie, il résolut alors de vouer sa vie au culte de la Déesse Tripurā et, pour ce faire, partit pour le mont Mahendra [3]. Là, il se bâtit une habitation pleine de charme et d'agrément et, pendant douze années, il ne vécut plus que pour le culte de la Déesse. Absorbé comme il était par les sacrifices réguliers et occasionnels, préoccupé de ses rites et de ses invocations, toujours plongé dans la contemplation méditative de l'image de la Déesse Tripurâ, ces douze années ne lui parurent durer qu'un bref instant.

Un jour, cependant, alors qu'il était installé tout à son aise, il se mit à réfléchir : « Une fois, il y a très longtemps de cela, j'ai reçu, après l'avoir ardemment sollicité, l'enseignement du sage Samvarta. Mais, à cette époque, je n'étais pas capable d'y comprendre quoi que ce soit et je n'en ai gardé qu'un souvenir confus. Plus tard, je demandai à mon maître (Dattātreya) de me réciter la Célébration de la Déesse Tripurâ. Mais cela ne m'éclaira pas sur le sens des paroles du sage Samvarta. A propos du récit de la création, et notamment de l'épisode du nattier, je lui posai bien certaines questions mais il refusa de me répondre, prétextant que ce n'était pas le moment d'aborder ces problèmes.

« Mais aujourd'hui je prends conscience de l'énigme du monde. D'où surgit-il, le tumulte de ce vaste univers ? Où va-t-il s'engloutir ? Et qu'est-ce qui le maintient dans la durée ? Toutes choses autour de moi s'avèrent éphémères et cependant l'ensemble des pratiques mondaines (*vyavahrti*) repose sur la (croyance en) la stabilité. Comme elles me paraissent étranges et irréfléchies !

Et pourtant nous nous conformons tous à cette routine du monde, semblables en cela à des aveugles qui se laisseraient guider par d'autres aveugles. De cette contradiction je suis moi-même une preuve vivante, moi qui ignore les faits et gestes de ma petite enfance, qui me suis comporté dans l'enfance d'une certaine manière, dans l'adolescence d'une autre manière, dans l'âge mûr d'une autre encore. Et quel a été le résultat de tous ces efforts ? J'avoue ne pas le voir. Et pourtant tout ce qui est entrepris par une personne quelconque, à quelque moment que ce soit, l'est dans l'attente d'un résultat. Mais qui donc, en ce monde, voit ses efforts couronnés de succès, au point d'atteindre le bonheur grâce à eux ? Ce qu'on appelle « succès » en ce monde ne me paraît pas mériter ce nom. Sinon, pourquoi verrait-on les hommes se lancer sans cesse dans de nouvelles entreprises ? Comment se fait-il qu'à peine un « succès » obtenu, tous, régulièrement, se mettent à la recherche d'un autre ? Le véritable succès serait la destruction (définitive) de la douleur, c'est-à-dire le bonheur. Mais là où il reste toujours quelque chose à accomplir, on ne peut parler d'élimination de la douleur ni de bonheur. C'est le « ceci est à accomplir » lui-même qui, en fin de compte, constitue l'essence de la douleur. Aussi longtemps qu'il règne sur nous, il ne saurait être question de cessation de la douleur ni de bonheur.

« Celui pour qui dans le « bonheur » quelque chose demeure à accomplir est semblable à l'homme qui, brûlé sur toute l'étendue du corps, se voit appliquer une onction de santal sur le pied. Il est comme le guerrier transpercé de flèches qu'embrassent des nymphes célestes (*apsarā*)[4], comme le malade qui, rongé par la phtisie, assiste à un concert vocal. Seuls seraient véritablement heureux en ce monde ceux dont aucun souhait ne resterait inaccompli, ceux dont le coeur serait comblé et le corps, pour ainsi dire, immergé dans la fraîcheur. Prétendre que quelqu'un en quelque lieu a pu un jour connaître le bonheur, en dépit du « je dois », revient à soutenir que le condamné empalé sur un pieu est en état de jouir des parfums et des guirlandes. Comme il est étrange ce bonheur dans la recherche duquel les hommes (déjà) accablés de tâches en assument sans cesse de nouvelles ! Comment donc me serait-il possible de célébrer l'intelligence des hommes ? Écrasés sous des montagnes de devoirs, ils continuent à courir après le bonheur. L'empereur s'efforce chaque jour d'y parvenir et le mendiant fait exactement la même chose de son côté. L'un et l'autre s'imaginent qu'ils pourront un jour, en se comportant ainsi, atteindre le bonheur et la fin de toute espèce d'obligation. Mais dans les chemins où ils s'engagent à la légère je m'engage à mon tour, comme un aveugle à la remorque

d'autres aveugles, sans prendre garde au fait qu'ils ne mènent nulle part.

« Assez de ces continuelles tergiversations ! Désireux de connaître une fois pour toutes ce qui en vaut vraiment la peine, je vais prendre refuge auprès de mon maître Dattâtreya, ce trésor de compassion. Sa parole vénérée sera le radeau auquel je me confierai afin d'aborder à l'autre rive de l'océan du doute. » Sa résolution prise, Paraśurāma ne tarda pas à quitter son habitation du mont Mahendra et à se mettre en route pour la résidence de son maître. Il l'aperçut bientôt sur la montagne Gandhamādana[5], installé dans la posture du lotus, radieux comme le soleil illuminant la terre. Il le salua aussitôt en se prosternant devant lui et, saisissant dans ses deux mains les pieds de lotus de son maître, il pressa son visage contre eux. Dattātreya, souriant, ravi de sa visite, lui souhaita la bienvenue et s'empressa de le relever avec délicatesse. Puis il s'enquit de lui : « Voilà bien longtemps, mon cher enfant, que nous ne nous étions pas rencontrés ! Parle-moi de ce qui te concerne ; es-tu au moins en bonne santé ? » Tout en parlant, il lui désigna un siège moelleux et Paraśurāma s'y installa, l'esprit serein. Alors, joignant les mains avec respect, il s'adressa en ces termes à son maître :

« Vénérable maître, océan de pitié ! Comment pourrait-il souffrir des vicissitudes de l'existence, celui qui baigne dans l'ambroisie de ta compassion ? Blotti dans le creux de tes mains de miséricorde, comment pourrais-je être brûlé par le cruel soleil de la maladie ? Ta faveur me remplit d'allégresse, corps et âme. Mon seul tourment fut d'être un moment privé de la présence auspicieuse de tes pieds de lotus, mais voici que cela même vient de prendre fin. Il y a cependant une question que j'agite de longue date dans mon cœur. Je désirerais te soumettre ce doute depuis longtemps implanté en moi. Si tu m'y autorises, je vais maintenant t'exposer ce qui me préoccupe. » En entendant ces paroles, Dattātreya fut rempli de joie. Il répondit : « Fais-moi part, mon enfant, de ce qui te préoccupe ainsi depuis longtemps. Ta dévotion m'agrée. Je te donnerai toutes les explications dont tu as besoin. »

a A compter du chapitre premier, voir les notes, groupées, en fin d'ouvrage.

Chapitre II

Les voyageurs dans la forêt

Ainsi autorisé par Dattātreya à le questionner, Parasúrāma s'inclina respectueusement et prit la parole en ces termes : « Bienheureux maître, tu es omniscient et plein de compassion. En des temps très anciens il advint que, pour une certaine raison, j'entrai en fureur contre la caste des princes. Une fois dans cet état, je fis vingt et une tentatives pour exterminer leur race, sans même épargner les femmes enceintes et les enfants à la mamelle. Je répandis à larges flots le sang des *ksatriya* et l'offris, sous forme de libations, aux mânes de mes ancêtres. Eux seuls, satisfaits de ces marques de piété filiale, furent à même d'apaiser ma fureur. A ce moment-là me parvint la nouvelle que Rāma, c'est-à-dire Hari (Visnu) en personne, régnait sur Ayodhyā. Repris par la colère et gonflé d'un orgueil insensé, je m'attaquai à lui. Ce fut pour subir une humiliante défaite. Mais lui, sachant que j'appartenais à la caste brahmanique, eut pitié de moi et épargna ma vie. Mon orgueil brisé, un immense désespoir s'abattit sur moi et c'est en pleurant que j'entamai le chemin du retour [6]. »

« Au cours de ce voyage, comme on décèle la présence du feu couvant sous la cendre, je fis à l'improviste la connaissance du sage Samvarta. La fraîcheur apaisante qui émanait de toute sa personne me réconforta, comme la rosée rafraîchit l'homme brûlé par l'ardeur du soleil. Je l'interrogeai sur la cause de cette transformation et il me répondit avec une extrême douceur, en s'en tenant à l'essentiel. Mais à vrai dire, tel un pauvre hère qui rêverait d'une reine, ce que je cherchais à comprendre était hors de ma portée. Aussi bien, lorsque je lui demandai de répéter ses explications, me conseilla-t-il de m'adresser à toi. Et c'est pourquoi je suis venu me réfugier à tes pieds.

« Je t'ai entendu réciter d'un bout à l'autre la Célébration de la Déesse et cette lecture a suscité chez moi une intense dévotion envers elle. Modelée sur les traits de ton visage, maître, son image est à jamais installée dans mon coeur. Mais, semblable à l'aveugle incapable de percevoir de ses yeux la présence humaine qui pourtant le réconforte, je ne comprends toujours pas les paroles du sage Samvarta. Aussi, quel sens cela a-t-il pour moi de continuer à vivre ainsi en me consacrant au culte (de la Déesse) ? O maître, par pitié,

explique-moi le discours de Samvarta ! Faute de le comprendre, je ne puis être comblé d'aucune manière. Aussi longtemps que je n'aurai pas pénétré le sens de ses paroles, mes propres actions me feront l'effet d'amusements puérils.

« Dans le passé j'ai cherché à propitier les dieux, à commencer par Indra, par de nombreux sacrifices, de riches offrandes, de généreuses distributions de nourriture. Mais Samvarta m'apprit que tout cela n'était guère profitable. Ces pratiques, me semble-t-il, offrent peu d'intérêt parce qu'elles-mêmes, en fin de compte, relèvent de la douleur. La douleur ne se réduit pas à l'absence de plaisir ; au contraire, ce qu'on appelle « plaisir » n'est qu'une douleur moins intense. Le soi-disant plaisir, lorsqu'il vient à cesser, ne fait-il pas place à une douleur plus pénible encore qu'auparavant ? Et je n'aperçois dans tous ces rites aucune efficacité transcendante qui puisse nous délivrer de l'emprise de la mort. Même le culte que je rends à la Déesse Tripurā paraît se ramener à une simple activité mentale de ma part et tomber ainsi dans la catégorie des amusements puérils. Tu m'as enseigné, maître, à pratiquer ce culte selon un certain rituel. Mais il existe bien d'autres manières de procéder, tant sont diverses les traditions (relatives à la Déesse) sur lesquelles on peut s'appuyer. Le culte (de la Déesse) varie encore avec les supports matériels utilisés. Dans ces conditions, ne partagerait-il pas le sort des cultes ordinaires qui ne produisent pas de résultats véritables ?

Inauthentique dans son essence (en tant que purement « mental »), comment pourrait-il donner des fruits authentiques ? Et pourtant il est censé devoir être pratiqué à vie, sans qu'aucune limite de temps ne soit fixée !

« En face de cela, le bienheureux Samvarta m'est apparu comme un être parfaitement apaisé, parfaitement exempt de la fièvre suscitée par le poison du « je dois ». Engagé sur le chemin de l'absence de crainte, il regardait avec ironie tourner la machine du monde. Il me fit l'effet d'un éléphant se baignant tranquillement dans un étang d'eau fraîche au milieu d'une forêt en flammes. La (conscience de la) vanité de tous les devoirs lui était comme un nectar dont il se délectait. Comment a-t-il pu accéder à cet état, et quel est le sens véritable des paroles qu'il m'adressa en ce temps-là., voilà ce que je te supplie, ô maître, de me révéler. Délivre-moi de la gueule du sombre dragon du a je dois », prêt à m'avaler vivant ! »

Sur ces mots, il se prosterna aux pieds de Dattātreya, pressant à nouveau son visage contre ses pieds. Celui-ci, naturellement compatissant et constatant de surcroît que son disciple était désormais apte à viser la délivrance, lui

répondit : « Béni sois-tu, mon cher enfant, d'entretenir de telles pensées ! Tu es comme le naufragé qui rencontre un navire sur le vaste océan. Ces bonnes dispositions constituent justement le fruit du culte rendu par toi à la Déesse Tripurâ, présente au cœur de chacun. C'est elle, désormais, qui t'attire dans le royaume suprêmement auspicieux. Épousant la forme même de cette sainte résolution dans le coeur de celui qui la vénère exclusivement, elle ne tarde pas à le soustraire aux rêts de la mort. Un homme possédé par un démon *(vetāla)* ne saurait connaître le bonheur : il en va de même pour celui qui tremble devant le démon du « je dois ». Ceux dont un sinistre poison consume les entrailles ne peuvent goûter la paix : il en va de même pour les hommes mordus par le noir serpent du « je dois ». Regarde le monde engourdi par le venin du « je dois » : devenu aveugle, il ne sait plus distinguer la conduite utile de celle qui lui est nuisible. Il agit à l'encontre du but qu'il recherche et s'enfonce toujours davantage dans l'aveuglement.

« Il était une fois une troupe de voyageurs qui parcourait la région des monts Vindhya [7]. Tourmentés par la faim, tandis qu'ils traversaient une forêt, il aperçurent des fruits. Les prenant pour des noix de cajou, ils mangèrent, affamés comme ils étaient, ce qui était en réalité des baies de la plante *Visamusti* : la faim avait comme obnubilé leurs facultés de perception. Ils ne tardèrent pas à souffrir atrocement dans leurs entrailles des brûlures provoquées par le poison (que contenaient ces baies). Ils se demandèrent d'où provenait cette brûlure mais, ignorant qu'ils avaient consommé des baies de *Visamusti*, ils l'imputèrent dans leur folie aux noix de cajou. Ils découvrirent alors des fruits de *Dhattura* et, les prenant pour des citrons, les croquèrent à belles dents. Bientôt ils se mirent à divaguer et à s'écarter de leur route. Devenus aveugles, ils s'empêtraient dans les fourrés et trébuchaient dans les fondrières. Le corps tout griffé par les épines – certains avaient même un bras, une cuisse ou un pied cassé – ils commencèrent à se quereller, à s'injurier, à se lancer des pierres, à se battre à coups de poings et de bâtons. Enfin, tout meurtris, ils parvinrent aux abords d'une cité. Mais le destin voulut qu'ils arrivassent de nuit. Aux portes de la ville ils se heurtèrent à des sentinelles qui leur en interdirent l'entrée. Sans prendre garde au lieu et au moment, ils provoquèrent les gardiens qui, en retour, leur infligèrent une sévère correction. Tous, alors, s'enfuirent en désordre. Les uns tombèrent dans les douves autour des remparts et furent dévorés par les crocodiles. D'autres tombèrent dans des fosses ou des puits et s'y noyèrent. Certains, capturés vivants, y furent jetés par les gardiens.

« C'est ainsi que les hommes, dans leur désir d'atteindre (ce qu'ils croient être) leur bonheur, se laissent paralyser par le venin du « je dois ». Hélas ! sous l'empire de l'aveuglement, ils ne font que courir à leur perte ! Mais toi, Rama, tu as la chance de viser (consciemment) la délivrance. La réflexion *(vicāra)* en effet, est à l'origine de tout. Sache qu'elle est la première marche de l'escalier qui monte vers le Bien suprême. Sans elle, qui donc pourrait obtenir un bien quelconque ? Le défaut de réflexion, c'est par excellence la mort : les hommes périssent à cause de lui. Celui qui réfléchit l'emporte en toutes circonstances et obtient ce qu'il désire. C'est faute de réflexion que titans *(daitya)* et démons (*yātudhāna*) furent vaincus. Et si les dieux goûtent sans trêve le bonheur, ils le doivent à leur pouvoir de réflexion. C'est lui également qui, en leur suggérant de s'allier à Visnu, leur permet à chaque fois de triompher de leurs ennemis (les. titans, etc.) [8].

« La réflexion est la graine qui, en germant, produit l'arbre du bonheur. C'est elle qui exalte l'homme au-dessus de tous les êtres (de la nature). C'est elle qui fait l'excellence de la création. C'est grâce à elle que l'omniscient Siva est le plus grand des dieux. C'est pour avoir un instant manqué de réflexion que Rāma, pourtant le plus sage des êtres, alla au-devant du malheur en poursuivant une antilope. Mais ce fut aussi la réflexion qui lui permit de franchir l'océan et d'investir Lankā (Ceylan), ce repaire de démons [9]. C'est encore un défaut de réflexion qui valut à Brahmâ, gonflé d'orgueil, d'avoir l'une de ses têtes tranchées [10]. Tu connais aussi la mésaventure de Mahādeva (Siva) qui avait à la légère accordé un vœu à un démon *(asura)* et dut prendre lui-même la fuite pour ne pas être réduit en cendres. Visnu aussi frappa par inadvertance l'épouse du sage Bhrgu et encourut une terrible malédiction [11]. De même encore, d'autres dieux, démons, hommes et animaux tombent dans l'infortune par manque de réflexion.

« Heureux et mille fois dignes de louange, ceux que la réflexion jamais n'abandonne ! Par manque de réflexion, on rencontre le « je dois » et on succombe à l'aveuglement. Grâce à la réflexion, on échappe à d'innombrables dangers. Ainsi le monde a-t-il été de tout temps en proie à l'irréflexion. Et celui qui manque de capacité de réflexion, comment pourrait-il accéder à une quelconque prise de conscience ? Où trouverait-on de l'eau fraîche dans un désert calciné par le soleil du plein été ? De même, celui que brûlent de longue date les flammes du feu suscité par l'irréflexion, comment pourrait-il retrouver le contact rafraîchissant de la réflexion ? Il lui faudrait pour cela

disposer d'un moyen particulier. Mais le seul moyen véritable, celui qui surpasse tous les autres, est la compassion de la Déesse Tripurâ qui a élu domicile dans le coeur de chacun. Sans son aide, qui donc pourrait parvenir au Bien suprême ? Le soleil de la réflexion dissipe les épaisses ténèbres de l'irréflexion. Et il finit toujours par se lever pour celui qui, avec amour, rend un culte à la Déesse. Une fois propitiée et satisfaite, la Déesse prend la forme de la réflexion et monte au firmament de la conscience comme le soleil (dans le ciel). Aussi convient-il de propitier, dans les formes indiquées par le maître, la Déesse Tripurâ, auspicieuse, faite de pure conscience, intérieure à toute chose, suprême souveraine de l'univers. Mais c'est sur l'amour (*bhakti*) et la foi (*śraddhā*) que doit se fonder ce culte. A leur tour (ces qualités) sont réputées être engendrées par l'audition de la Célébration de la Déesse. C'est pourquoi j'ai commencé, Rama, par te la faire écouter. Et c'est grâce à cela que tu fais montre maintenant de cette (curiosité) pleine de promesses. Puisque la réflexion est le fondement du salut *(śreyas),* tu n'as rien à craindre désormais. Au contraire, l'homme affligé d'un manque de réflexion côtoie jour après jour la peur hideuse, et cela aussi longtemps qu'il ne s'est pas mis à réfléchir.

« Cependant, de même qu'un grand malade traité par des herbes médicinales continue à ressentir de l'angoisse aussi longtemps que l'équilibre des constituants de son organisme n'est pas rétabli, de même le fruit (de la dévotion, à savoir la perspective de la délivrance), n'apparaît aux hommes que dans celle de leurs existences où leur pouvoir de réflexion arrive à maturité. Toutes les existences où il ne se manifeste pas encore sous sa forme achevée paraissent vaines et stériles. C'est en produisant (le fruit) appelé « prise de conscience » que l'arbre des renaissances atteint la perfection de sa nature. Les hommes qui ne parviennent pas à cette prise de conscience sont comme des grenouilles au fond d'un puits. De même que les grenouilles nées au fond d'un puits y passent leur vie et y périssent sans avoir rien connu du bien et du mal, de même les hommes naissent et renaissent au fond de ce puits qu'est l'univers. Ils y vivent et ils y meurent sans connaître ni le bien ni le mal, ni ce qu'il leur conviendrait de faire. Sottement, ils placent leur bonheur dans ce qui est en réalité douloureux et craignent ce qui est en réalité le bonheur. Et c'est pourquoi ils se consument dans la fournaise de la transmigration. Accablés de toutes parts par le malheur, ils n'abandonnent rien (de leurs faux biens). Ainsi, semblables à l'âne qui s'obstine à suivre une ânesse, en dépit des coups de pied qu'elle ne cesse de lui décocher, les hommes parcourent les chemins de la transmigration. Mais toi, Rama, tu t'apprêtes, grâce à la réflexion, à surmonter

définitivement la douleur. »

Chapitre III

Le prince et la princesse

Paraśurāma avait écouté avec le plus vif intérêt le discours de Dattâtreya. Il l'interrogea à nouveau en toute humilité : « Ce que tu dis, ô bienheureux maître, est la vérité même. C'est toujours faute d'avoir réfléchi que les gens vont à leur perte et c'est par la réflexion qu'ils accèdent au salut. Elle-même a pour condition l'audition de la Célébration de la Déesse. Mais, à ce propos, de nombreux doutes m'assaillent. Comment en vient-on à bénéficier de cette audition même ? Quel en est le moyen ? Serait-elle quelque chose d'inné ? Mais, dans ce cas, pourquoi n'a-t-elle pas été donnée à tous ? Et pourquoi ne l'ai-je pas moi-même, jusqu'à ce jour, recherchée ? Tous ceux, enfin, qui endurent pires souffrances que les miennes et à chaque pas rencontrent l'échec, pourquoi n'y ont-ils pas eu accès ? Par pitié, explique-moi cela ! »

Ces paroles firent plaisir à Dattātreya qui répondit, plein de compassion : « Écoute, Rama, je vais te révéler la cause ultime du salut. C'est la fréquentation des saints qui, en dernière analyse, entraîne la destruction de toute douleur. On dit qu'elle est le germe à partir duquel s'obtient le fruit suprême. Toi-même, c'est pour être entré en contact avec ce saint, cette grande âme qu'est Samvarta que tu es tombé dans cet état de trouble d'où procédera finalement ton salut. Seuls les saints, en effet, ont accédé à la félicité suprême et en montrent le chemin. Qui donc, privé de leur contact, a jamais pu atteindre le Bien suprême ? Même en ce bas monde il en va ainsi : de la valeur des gens avec qui on s'associe dépend celle des résultats que l'on obtient. Cela ne fait aucun doute. Mais écoute cette histoire que je m'en vais te conter.

« Il était une fois un roi des Daśārna[12] appelé Muktācūda. Il avait deux fils, Hemacūda et Mancīcūda, tous deux très beaux, très vertueux et experts en toutes sciences. Un jour, poussés par le démon de la chasse, ils prirent arcs et flèches et pénétrèrent avec leur escorte dans la jungle effrayante qui couvre les monts Sahya [13] et regorge de lions, tigres, etc. Décochant leurs traits aiguisés, ils tuèrent des antilopes, des lions, des sangliers, des buffles sauvages et des loups. Tandis que les deux princes s'acharnaient ainsi à abattre les animaux sauvages une violente tempête s'éleva, projetant de toutes parts pierres et

cailloux. Obscurci par la poussière, le ciel devint semblable à la nuit de la nouvelle lune. On ne pouvait plus distinguer ni rocher, ni arbre, ni homme. Comment aurait-on pu encore reconnaître le haut et le bas sur la montagne envahie par l'obscurité ? Cinglés par une pluie de graviers, les gens de l'escorte s'enfuirent éperdument. Certains trouvèrent refuge au pied d'un arbre, d'autres sous un rocher, d'autres encore dans une caverne. Les deux princes eux-mêmes enfourchèrent leurs montures et s'enfuirent au loin. Hemacūda finit par atteindre un idyllique ermitage d'ascète enfoui sous les bosquets de bananiers et de dattiers. Là il aperçut une fille dont la beauté rayonnait comme une flamme et dont l'éclat évoquait celui de l'or en fusion. Voyant qu'elle avait la grâce des lotus, le prince lui demanda avec un sourire : « Qui donc es-tu, ô belle au visage de lotus, pour vivre ainsi sans crainte dans cette jungle déserte et terrifiante ? A qui appartiens-tu ? Avec qui vis-tu ? Comment pourrais-tu être seule ? » Alors cette fille irréprochable répondit au prince : « Bienvenue à toi, prince ! Accepte ce siège. C'est le devoir des ascètes de pratiquer l'hospitalité. Je vois que cette violente tempête t'a tourmenté et épuisé. Attache ton cheval au dattier et repose-toi sur ce siège. Je vais te raconter mon histoire. » Le prince fit comme elle le lui demandait. Il mangea des fruits et se désaltéra avec un agréable breuvage. Après qu'il se fut ainsi restauré, elle s'adressa à lui d'une voix douce comme une coulée de miel :

« ô prince, il est un sage, dévot de Siva, nommé Vyāghrapāda. Par la force de son ascèse il a surpassé les hommes les plus pieux. Il connaît le visible et l'invisible. Les plus grands ascètes ne cessent de lui rendre hommage. Par devoir il a fait de moi sa fille. On me connaît sous le nom d'Hemalekhā. Un jour, la fée Vidyutprabhâ (« splendide comme l'éclair ») était allée se baigner dans la rivière Venā[14]. Survint alors Susena[15], roi du Bengale oriental. Tandis que la belle s'immergeait dans la rivière, sa tunique mouillée mettait en valeur la rondeur de ses seins. Touché par la flèche du désir, il lui fit sa demande. Et elle, émue par sa beauté, acquiesça. Après s'être uni à elle le roi regagna sa capitale. Or la fée était maintenant enceinte. Par crainte de son mari, à cause de sa faute, elle se rendit ici pour abandonner son enfant. Je suis la fille née de la précieuse semence de ce sage royal. En se rendant à la rivière pour ses dévotions du crépuscule, Vyāghrapāda m'aperçut. Par compassion il me recueillit et, depuis, il m'a protégée comme l'aurait fait une mère. Et celui qui, par devoir, protège, mérite d'être appelé père [16]. Moi, sa fille adoptive, je suis toute entière à son service. Sa puissance fait qu'ici je ne ressens jamais la moindre crainte. Ni dieu ni démon ne peut pénétrer dans cet ermitage avec de

mauvaises intentions. Quiconque le ferait irait à sa perte. Voilà, je t'ai conté mon histoire, mais reste encore un instant, prince. Mon vénérable père va revenir. Incline-toi devant lui, conte-lui ton histoire et fais-lui part de tes intentions. Demain, tu pourras repartir. »

« Le prince avait entendu ces paroles d'Hemalekhā mais, subjugué par sa beauté et rempli de crainte, il ne put se résoudre à lui dire quoi que ce soit. Alors, le voyant sous l'empire du désir, cette fille pleine de sagesse s'adressa à nouveau à lui : « Prends patience, prince, mon père va bientôt rentrer. Tes souhaits seront bientôt exaucés ! » Tandis qu'elle parlait ainsi, le grand ascète Vyāghrapāda fit son entrée, porteur d'une brassée de fleurs cueillies dans la forêt. A son arrivée le prince se leva, salua, déclina son identité. Et quand le sage fut assis il lui conta son aventure. Le sage observa que le désir faisait perdre au prince sa contenance. Sa vision yoguique lui avait déjà tout révélé. Alors, considérant que cela était bien, il donna Hemalekhâ en mariage au prince. Celui-ci, heureux, la ramena avec lui dans sa capitale. Et (le roi) Muktācūda, au comble de la joie, fit célébrer le mariage en grande pompe, selon l'usage.

« Le prince s'ébattait avec Hemalekhā dans des palais, des allées forestières, au bord des rivières, etc. mais il constata bientôt qu'elle ne prenait guère plaisir aux jeux amoureux, paraissant toujours indifférente. Il la questionna alors dans l'intimité : « Pourquoi, ô très chère, ne réponds-tu pas aux marques de tendresse que je te donne ? Ô toi au sourire enchanteur, d'où vient que tu sembles te désintéresser des plaisirs de l'amour? Ce sont pourtant les plus grands des plaisirs ! Comment peux-tu les dédaigner ? Et comment, te voyant si indifférente, pourrais-je, moi, y trouver le bonheur ? Alors que je suis épris de toi, il semblerait que ton esprit vaque toujours à autre chose. Souvent je te parle et tu ne m'entends même pas. Tu as beau savoir que notre dernière étreinte remonte loin dans le passé, tu n'en demandes pas moins « Quand donc était-ce ? », comme si tu n'étais pas au courant ! Ton esprit ne s'attache à aucune de ces voluptés si raffinées, si difficiles à obtenir. (Autrement), comment pourrais-tu continuer à ne te réjouir de rien ? Chaque fois que je surgis à l'improviste et que tu es seule, je te trouve ainsi installée, les yeux clos. Comment pourrais-je être heureux auprès de toi aussi longtemps que tu mépriseras ainsi les objets de sens ? C'est comme si je faisais l'amour avec une poupée de bois ! Et cependant, en dehors de toi, rien ne suscite mon désir ! Partout, je te suis à la trace comme les lotus (dans leur épanouissement) se règlent sur le clair de lune. Ô toi qui m'est plus chère que la vie, je te

supplie d'apaiser mon esprit en m'éclairant sur tes intentions ! »

Chapitre IV

Dialogue sur le Souverain Bien

Après avoir entendu ces paroles de son bien-aimé, la princesse sourit légèrement et lui tint un discours judicieux, cherchant à se faire comprendre de lui :

« Prince, écoute-moi. Il n'est pas vrai que je ne t'aime pas. Mais, sans cesse, je m'interroge : « En ce monde, que devons-nous chérir par-dessus tout et que devons-nous détester ? » J'y réfléchis depuis longtemps déjà, avec les ressources de mon esprit de femme, mais ne découvre aucune solution. Instruis-moi, je t'en prie, de cette vérité que j'ignore ! »

« A ces mots, Hemacūda éclata de rire et répondit : « On a bien raison de dire que les femmes ont l'esprit obtus ! Les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles eux-mêmes connaissent ce qui est bon et ce qui est mauvais pour eux. Ne les voit-on pas rechercher ce qui leur fait plaisir et se détourner de ce qui leur est désagréable ? A quoi leur serviraient de longues réflexions ? C'est la douleur que tous les êtres détestent et le plaisir qu'ils chérissent. Pourquoi donc, ma chère, es-tu toujours obnubilée par cette question ? »

« Hemalekha écouta ce discours de son bien-aimé et répondit : « C'est vrai que les femmes ont l'esprit obtus et manquent de jugement. Cependant, c'est à toi de m'éclairer puisque tu juges correctement. Une fois éclairée par toi, j'abandonnerai toutes ces cogitations et, jour après jour, je ne cesserai de me consacrer aux plaisirs en ta compagnie. Toi qui juges correctement, tu as dit que le plaisir était le bien et la douleur le mal. Mais une seule et même chose s'avère capable, selon le lieu et le moment, de procurer aussi bien le plaisir que la douleur. Comment déterminer ici quelque chose de fixe ? Le feu, par exemple, produit des effets différents selon les moments et présente des aspects différents selon les lieux. En hiver il est agréable, en été désagréable. Il est agréable aux êtres de constitution « froide » et désagréable aux êtres de constitution « chaude ». Il peut aussi être agréable à petites doses et désagréable quand il se présente en quantités excessives. Et il en va de même pour le froid, pour la richesse, les femmes, les fils, les royaumes, etc.

« Regarde le grand roi (Muktācūda) : il a beau être entouré de femmes, de fils, de richesses, il demeure toujours triste. Et pourquoi d'autres (moins favorisés) ne sont-ils, eux, jamais tristes ? Les objets de plaisir n'existent pas en nombre infini, de sorte qu'il n'est pas possible que chacun puisse les posséder tous. L'objet même où l'on trouve quelque plaisir ne procure pas un contentement véritable car, toujours, quelque douleur s'y mêle. Quant à la douleur, on a dit qu'elle était de deux espèces : extérieure et intérieure. La douleur extérieure concerne le corps et prend sa source dans quelque défaut des constituants de l'organisme. La douleur intérieure est de nature mentale et procède du désir. Des deux c'est la douleur mentale qui est la plus grande. Elle dévore l'univers entier. Le désir est la graine vigoureuse de l'arbre de la douleur. Les habitants du ciel eux-mêmes, Indra et les autres dieux, sont esclaves du désir et, jour et nuit, n'agissent que sous son empire. Quant au reste de plaisir qui subsiste dans le désir lui-même, il n'est, ô prince, que douleur. Ne se rencontre-t-il pas aussi bien chez le vermisseau ? Préférable est le sort d'animaux comme les moucherons et les vers dont les humbles plaisirs ne font que correspondre à l'extrême modestie de leurs désirs ! Mais l'homme, lui, est habité par des milliers de désirs. Comment le fait de rencontrer çà et là quelque plaisir pourrait-il suffire à le rendre heureux ? C'est comme si l'on disait qu'une once de pâte de santal appliquée sur la peau d'un homme brûlé sur tous ses membres suffisait à rafraîchir son corps tout entier ! Sans doute l'homme qui embrasse une femme aimée éprouve-t-il du plaisir, mais, dans ce cas même, la violence de l'étreinte comporte une certaine dose de souffrance : après l'amour tous sont épuisés comme des bêtes de somme. Que tu puisses considérer cela comme le bonheur, mon cher époux, me laisse perplexe. Si tu ramènes le plaisir à la sensation produite par le frottement des organes, tu le trouveras identique chez les chiens. Diras-tu que le plaisir est chez l'homme d'une qualité supérieure parce qu'issu de la contemplation de la beauté féminine ? Mais ceci est affaire d'imagination, comme le montre l'exemple des femmes auxquelles on s'unit en rêve.

« Il était une fois un prince beau comme le dieu de l'amour. Il avait une femme très belle, très charmante, dont il était follement épris. Mais celle-ci était amoureuse d'un autre homme, un serviteur. Ce serviteur usa d'un stratagème pour abuser le prince. Chaque soir, il lui versait généreusement du vin et, dès que l'ivresse avait comme aveuglé le prince, il lui dépêchait quelque horrible servante. Lui, pendant ce temps, jouissait de la princesse, la plus belle femme du monde. Ainsi, pendant longtemps, le prince eut commerce

avec la servante, tout en se flattant de posséder une femme incomparable et d'être ainsi le plus heureux des mortels. Bien des jours s'écoulèrent ainsi. Mais, une fois, le destin voulut que le serviteur, après avoir servi à son maître la boisson enivrante, sortit appelé par une affaire urgente. Pour une raison quelconque, le prince, ce soir-là, ne but que modérément et, impatient de faire l'amour, gagna en hâte sa chambre à coucher où tout n'était que charme, luxe et volupté. Ainsi le chef des dieux (Indra) se dirige-t-il vers la maison de Śacī[17] sise en son paradis même. Il trouva la servante installée sur le somptueux divan et, emporté par le désir, jouit d'elle avec un extrême plaisir. Mais, à la fin, il prit soudain conscience de sa laideur. Intrigué et irrité, il se mit à réfléchir et lui demanda où donc était sa bien-aimée. A ces mots, la servante comprit qu'il n'était pas ivre. Effrayée, tremblante, elle paraissait incapable de prononcer la moindre parole. Devinant qu'il avait été trompé, le prince, les yeux injectés de sang, au comble de la fureur, la saisit d'une main aux cheveux et, brandissant son épée de l'autre, se mit à hurler : « Dis-moi exactement ce qui s'est passé ! Sinon, tu vas mourir à l'instant même ! » Terrorisée, la servante ne chercha plus qu'à préserver sa vie et raconta toute l'affaire, depuis le début. Elle le conduisit ensuite à l'endroit où, sur une natte posée à même le sol, la princesse était couchée avec le serviteur. Ce dernier était horrible à voir avec son teint sombre, ses yeux globuleux, son visage ingrat et son grand corps tout couvert de saleté. Épuisée par l'amour, la princesse l'enlaçait étroitement. Elle avait passé ses bras délicats autour de son cou et appuyait son visage de lotus contre le sien. Ses jambes étaient enroulées autour des cuisses de cet homme et ses beaux seins lourds reposaient dans ses mains. Elle était comme une liane couverte de bourgeons au printemps, comme Rohiṇī courtisée par Rāhu[18]. L'ayant contemplée ainsi, oublieuse d'elle-même dans le sommeil, le prince demeura un long moment stupéfait, puis il reprit ses esprits.

« Et voici ce qu'il se mit à penser : «Malheur à moi, misérable, complètement abruti par l'ivresse! Malheur à ceux qui sont épris des femmes ! Ils sont les derniers des hommes. Les femmes vous appartiennent aussi peu que les perruches à l'arbre. Mais c'est trop peu de m'attribuer à moi-même la candeur d'un buffle nouveau-né, alors que depuis longtemps je la connaissais et la chérissais plus que ma vie. Un âne sauvage, voilà en vérité ce qu'il est, celui qui fait confiance aux femmes ! Comme les nuages d'automne, les femmes sont choses de l'instant, délicates et inconstantes. Jusqu'à ce jour, je n'avais pas reconnu la véritable nature des femmes. Ainsi, moi qui l'aimais de toute mon âme, elle m'a quitté pour ce serviteur dont elle était secrètement éprise et

qui lui a conseillé de feindre l'amour envers moi. Telle une actrice se produisant au milieu d'un cercle d'hommes débauchés, elle a fait parade de sa passion pour moi. Abruti par l'ivresse, je n'avais pas le moindre soupçon de ses agissements ! J'avais l'esprit tranquille, croyant qu'elle me suivait toujours comme mon ombre. Je me suis laissé abuser au point de rester longtemps attaché à cette servante dont la laideur offusque le regard. Trouverait-on homme plus stupide que moi sur toute la surface de la terre ? Et c'est pour rejoindre ce misérable, ce serviteur difforme, qu'elle a trahi ma confiance ! Quelle beauté supérieure a-t-elle bien pu découvrir en lui au point de me délaisser, moi, dont la beauté attire le regard de tous ? » Il se lamenta ainsi pendant longtemps et, profondément affecté, se retira dans la forêt pour fuir toute espèce d'attachement.

« C'est ainsi, mon cher époux, que la beauté est seulement ce que l'esprit se figure. Tu me trouves belle et c'est pourquoi tu goûtes avec moi un intense plaisir. Mais d'autres parviennent à une semblable volupté, ou même une volupté supérieure, avec des femmes très laides. Je vais maintenant t'en donner la raison. Écoute-moi attentivement. Le regard extérieur capte l'image de la femme telle qu'elle est. Mais cette image, une fois reflétée dans l'esprit, suscite mille imaginations qui concourent à produire l'idée de « beauté ». Celle-ci se grave dans l'esprit par la répétition et fait naître le désir. C'est alors que l'homme, tous ses sens en émoi, atteint la plénitude de la jouissance. Lorsqu'au contraire ses sens demeurent en repos il n'éprouve pas de plaisir, même avec une femme (généralement réputée) belle. C'est à force d'être évoquée sans cesse en pensée qu'une femme finit par vous paraître extraordinaire. Et telle est la raison pour laquelle l'émoi des sens ne se manifeste pas chez l'enfant ou chez le yogin. Chaque fois qu'un homme éprouve du plaisir avec une femme, qu'elle soit belle ou non, c'est qu'il a auparavant forgé dans son esprit l'idée de son excellence. On voit même des femmes absolument repoussantes, de corps comme de visage, avoir commerce avec des jeunes gens et mettre au monde des enfants. Ces femmes, si les hommes les imaginaient laides, ou s'ils s'abstenaient simplement de les imaginer, comment pourraient-elles leur procurer un plaisir quelconque ? Et que dire de ces hommes dont l'esprit égaré par le désir découvre une beauté sans pareille dans les parties les plus viles du corps ? Celui qui voit de la beauté dans des endroits souillés par les excréments et humides d'urine, où donc n'en verra-t-il pas ? Comprends donc, prince, que la beauté se ramène à cela. Sans l'infatuation (*abhimāna*), elle ne serait jamais source de plaisir. Si la beauté était naturellement présente dans le

corps, au sens où la douceur est présente dans le miel, comment pourrait-on expliquer que les enfants ne la perçoivent pas ?

« Les hommes présentent des aspects physiques différents selon les régions du monde. Certains n'ont qu'un pied, d'autres qu'un œil. Certains ont des oreilles qui pendent, d'autres une face de cheval. Certains s'enveloppent de leurs oreilles, d'autres ont un visage en forme de soc de charrue ou des crocs apparents. Il y a des peuples sans nez et d'autres à long nez. Certains sont couverts de poils et d'autres glabres. Certains ont les cheveux roux ou blancs, ou bien n'ont pas de cheveux, ou encore ont des cheveux crépus. De certains on dirait qu'ils sont couverts de lèpre blanche. D'autres ont une peau noire, ou jaune, ou cuivrée[19]. Il y a ainsi beaucoup de mortels qui trouvent auprès des femmes de leur espèce le même plaisir que toi auprès de moi. La beauté féminine est certes la principale des sources de plaisir. Tous sont attirés et aveuglés par elle, même les savants. Mais considère attentivement, prince, ce qu'est en réalité le corps masculin aussi bien que le corps féminin, si attirant. C'est une cage faite d'os enduits de viande trempée de sang et tenus ensemble par des tendons. Une peau couverte de poils est tendue tout autour. A l'intérieur, on ne trouve que bile, phlegme et souillure d'excrément. Fabriquée à partir du sperme et du sang, elle est amenée au jour par le même passage que l'urine. Et c'est cela que l'on chérit ! C'est dans cet objet de dégoût que les hommes trouvent leur plaisir ! Quelle différence y a-t-il à cet égard entre un libertin et un ver ? Ô prince, ce corps qui t'est si cher, efforce-toi de l'analyser par la pensée, d'en considérer un à un les constituants essentiels. Ensuite, fais de même pour les aliments et leurs six saveurs, sucrée, acide, etc. Examine comment tout ce qui est ingéré se transforme en excrément. Ici le doute n'est pas de mise car c'est une vérité reconnue par tous. Dans ces conditions, dis-moi, comment peut-on en ce monde décider que ceci est agréable et cela désagréable ? »

« En entendant ce discours, Hemacūda fut stupéfait, car tout cela était nouveau pour lui, en même temps qu'il se sentit gagné par un certain sentiment de désenchantement à l'égard des objets extérieurs. Il médita longtemps les paroles d'Hemalekhā et finalement, dégoûté des plaisirs, accéda à un complet détachement. Plus tard, il l'interrogea à maintes reprises et reçut d'elle la connaisance. Il réalisa la présence en lui-même de la pure conscience *(citi)* sous la forme de la Déesse Tripurā. Il comprit qu'elle constituait l'essence même de son être. Il devint alors un délivré-vivant qui considérait toute chose comme son propre Soi. Il communiqua la connaissance à son frère cadet

Manicūda qui, à son tour, la communiqua à son père, (le roi) Muktācūda. Quant à la reine, elle l'obtint de sa belle-fille (Hemalekha). La connaissance se répandit ensuite chez les ministres et chez les citadins. Il n'y eut bientôt plus personne dans la cité qui en fût privé. La grande ville devint une véritable cité de Brahma. Toute trace de préoccupation mondaine y avait disparu et elle brillait d'un grand éclat dans l'univers. Même les perroquets et les perruches dans leurs cages ne cessaient de proclamer : « Adorez la conscience absolue qui est votre propre essence ! De même qu'il n'y a pas de reflet en dehors d'un miroir, et il n'y a pas d'objet de pensée *(cetya)* en dehors de la conscience. Elle est ce qui peut être pensé ; elle est chacun de nous ; elle est toute chose, mobile ou immobile. Alors que tout le reste est manifesté en dépendance de la conscience, elle-même se manifeste par sa propre liberté *(svatantratah)*. Adorez donc la conscience qui brille en toute chose et soutient toute chose (dans l'être) ! Et que le regard de votre intelligence, toute illusion rejetée, se confonde avec la pure conscience ! »

« Un jour, un groupe de brahmanes à la tête duquel était Vāmadeva entendit ces sublimes paroles prononcées par les perroquets. Considérant qu'une ville où les animaux eux-mêmes possédaient la connaissance méritait bien d'être appelée « cité de la connaissance » *(Vidyānagara)*[20], il la rebaptisèrent ainsi. Et, aujourd'hui encore, elle est connue sous ce nom. Voilà pourquoi, ô Rama, la fréquentation des saints est à l'origine de tout progrès vers le Bien. C'est grâce à Hemalekhâ que tous, dans cette cité, purent acquérir la connaissance. Considère donc cette fréquentation comme le fondement même du salut. »

Chapitre V

Une étrange histoire

Paraśurāma fut heureux d'entendre de la bouche de Dattātreya l'éloge de la fréquentation des saints. De nouveau, il le questionna : « Maître, tu dis la vérité lorsque tu fais de la fréquentation des saints la cause ultime du salut. Cela est maintenant devenu évident pour moi. Le bénéfice que l'on retire d'une association est toujours en relation directe avec la valeur de ceux que l'on est ainsi amené à fréquenter. Tous les citadins tirèrent le plus grand profit de leur contact avec Hemalekhā, bien qu'elle ne fût qu'une femme. Mais je désirerais apprendre quelque chose de plus : par quelle voie Hemacūda parvint-il à la connaissance ? Explique-moi cela en détail [21] ! » Alors Dattatreya répondit :

« Prête l'oreille, ô Rama, je vais maintenant te conter cette très édifiante histoire. Hemalekhā avait fait comprendre au prince que les objets des sens étaient en réalité insipides. Il en conçut du dégoût et se comporta alors en homme déprimé. En effet, habitué comme il était à jouir de ces objets, il ne pouvait ni les abandonner tout à fait ni les goûter sans arrière-pensée. Envahi par la honte, il ne savait que répliquer au discours de sa bien-aimée. Il passa ainsi plusieurs jours dans le souci. Chaque fois qu'il s'approchait des plaisirs il se remémorait les paroles d'Hemalekhā et se blâmait lui-même, mais la force des habitudes acquises l'entraînait irrésistiblement vers eux. Mais, à leur contact, il prenait à nouveau conscience de leurs défauts, tels que sa bien-aimée les lui avait décrits, et il retombait dans la tristesse. Son esprit oscillait ainsi sans cesse, comme installé sur une balançoire. Nourritures, vêtements, parures, femmes, montures, amis... plus rien ne lui faisait plaisir. Tel un homme qui a perdu tous ses biens, il ne cessait de se désoler. Influencé par ses expériences antérieures, il ne pouvait se résoudre à rompre tout de go avec les plaisirs, mais la conscience qu'il avait acquise de leur insignifiance l'empêchait tout autant d'en jouir.

« Hemalekhā le rencontra un jour, le teint flétri et le regard éteint par le chagrin. Elle s'adressa à lui : « Pour quelle raison, mon cher époux, as-tu perdu ta gaieté de jadis ? Je vois que tu es triste. Comment es-tu tombé dans cet état ? Serais-tu affligé de quelque maladie ? Les sages prétendent que les

jouissances mettent la santé en danger. Le corps comporte trois constituants fondamentaux et, dans tous les cas, les maladies proviennent d'une rupture de l'équilibre qui doit s'établir entre eux [22]. Ce déséquilibre ne peut pas en lui-même être évité car il est lié à un trop grand nombre de facteurs : la nourriture, le vêtement, l'exercice de la parole, la vision, le toucher, la saison, le lieu, l'activité corporelle, etc. Il est en général impossible de déceler à l'instant même le rôle perturbateur de tel ou tel facteur. Mais, une fois le déséquilibre installé, la cure devient possible. En revanche, aussi longtemps qu'il ne s'est pas manifesté, il ne peut jamais être question de cure pour qui que ce soit. Mais dis-moi, mon cher époux, quelle est la cause de ton chagrin? »

« Le prince répondit : « Je vais te le dire, ma chère, écoute-moi. Tes paroles ont ruiné le plaisir que je trouvais jadis dans les objets. Désormais, je ne me réjouis plus de rien. Je suis comme un condamné à mort qui n'a pas le coeur à goûter aux mets délicieux placés devant lui avec la permission du roi. Et pourtant, semblable à ceux que l'on réquisitionne pour des corvées, je n'ai pas le pouvoir de m'éloigner de ces plaisirs. Dis-moi, je t'en prie, ô très chère épouse, ce que je dois faire pour trouver le bonheur ! » Hemalekhā répondit : « Mes paroles t'ont mené au bord du désespoir. Cela signifie que tu possèdes en toi-même les dispositions requises pour accéder au Bien suprême. Ceux qui ne possèdent pas ces dispositions peuvent bien écouter des multitudes de semblables discours, cela ne change absolument rien à leur conduite ». Puis elle réfléchit en elle-même : « S'il a pu accéder à cet état, c'est pour avoir propitié pendant longtemps la Déesse Tripurâ, celle qui réside dans le cœur et forme notre véritable Soi ». Alors, cette femme très sage décida, afin de mieux éclairer son époux, de ne pas lui révéler immédiatement toute l'étendue de sa sagesse. Elle s'adressa à lui en ces termes :

« Écoute, prince, cette histoire du temps passé. Jadis, ma mère m'avait donné une compagne de jeu. Celle-ci avait un bon naturel mais elle se laissa influencer par une mauvaise femme. Cette dernière possédait le pouvoir de produire à son gré une multitude d'effets merveilleux. C'est à l'insu de ma mère qu'elle devint l'amie de ma compagne. Cette femme se livrait à toutes sortes de mauvaises actions et, par l'intermédiaire de ma compagne, j'en vins, moi aussi, à subir le contrecoup de ses méfaits. En effet, conquise par la pureté d'âme de ma compagne, je restais auprès d'elle, sans jamais la quitter un seul instant. Or, elle était subjuguée par les prestiges que déployait cette maudite magicienne. Celle-ci conduisit mon amie dans un endroit écarté et là elle la livra à son fils. Ce dernier était mentalement dérangé et ne cessait de rouler des yeux, toujours

plongé qu'il était dans l'ivresse. Jour et nuit, il venait assaillir ma compagne et il jouissait d'elle sans se soucier de ma présence. Et comme je ne la quittais jamais, ce qui lui arrivait n'était pas sans m'affecter. Bientôt, elle donna naissance à un fils qui ressemblait, trait pour trait, à son père. Il grandit vite et fit montre d'un caractère des plus instables. Il avait aussi hérité de son père l'égarement et de sa grand-mère l'art de déployer de multiples prestiges. Son nom était « Instable », celui de son père « Égarement », et celui de sa grand-mère « Vacuité ». Très intelligent de nature, il s'instruisit et devint rapidement un être indomptable. Voilà comment ma compagne, qui depuis sa naissance était demeurée très pure, fut souillée par son association avec cette maudite femme.

« Avec le temps, elle devint plus attachée à son mari, si mauvais fût-il. En même temps, son affection pour moi décrut peu à peu. Quant à moi, dans la simplicité de mon cœur, je ne pouvais me résoudre à l'abandonner. Je lui restai donc dévouée. Plus tard, Égarement, qui continuait à avoir commerce avec ma compagne, chercha à abuser de moi par la force, mais ma pureté résista à ses avances. Les gens n'en répandirent pas moins toutes sortes de calomnies sur mon compte. C'est alors que ma compagne, tout entière attachée à son bien-aimé, me confia son fils Instable. Je le cajolai et le nourris de mon mieux. Devenu adulte, il épousa, avec la bénédiction de sa grand-mère, une femme nommée « Inconstance ». Celle-ci avait le pouvoir de revêtir instantanément tel ou tel aspect plaisant, selon le désir exprimé par son mari. Grâce à son merveilleux savoir-faire elle parvint à le subjuguer complètement. Instable, de son côté, était capable de parcourir en un instant un nombre incalculable de lieues, et cela sans se fatiguer. Et chaque fois qu'Instable avait décidé de se rendre en un endroit donné, Inconstance s'y manifestait aussitôt magiquement pour lui faire plaisir. De la sorte, leur union était parfaite. Inconstance mit au monde cinq fils. Bien qu'ils fussent attachés à leurs parents, ceux-ci, par l'intermédiaire de ma compagne, me les confièrent. Et moi, par affection pour ma compagne, je les élevai. Plus tard, chacun des cinq fils d'Inconstance se construisit une demeure vaste et magnifique. Ils s'emparèrent alors de leur père, aidés en cela par leur mère, et chacun, à tour de rôle, le conduisit dans sa propre maison.

« Dans la maison de son fils aîné, Instable entendit toute une variété de sons, dont certains étaient agréables et d'autres non. Tantôt il s'agissait d'un chant mélodieux, tantôt d'un suave concert d'instruments. Il entendit aussi des versets du Rgveda, du Yajurveda, du Sāmaveda et de l'Atharvaveda. Il assista à la

lecture de Traités, de textes sacrés, d'histoires légendaires. Il entendit tinter des bijoux, bourdonner des essaims d'abeilles et chanter le coucou. En faisant entendre à son père tous ces sons agréables le fils lui procura de la joie et, par la même occasion, se donna un pouvoir sur lui. Il lui fit alors entendre d'autres sons : à des cris stridents succédèrent de sourds et terribles mugissements, des rugissements de lions, des grondements de tonnerre, le claquement de la foudre fendant l'œuf de Brahmā[23], des sons effrayants, capables de faire avorter les femmes enceintes. Alors qu'il était plongé dans la terreur il entendit derechef autre chose : des gémissements, des lamentations, des sanglots, etc. Son second fils conduisit à son tour Instable dans sa maison. Là, il trouva des coussins moelleux, des lits et des vêtements somptueux. Il fit l'expérience du rugueux, du froid, du chaud, du tiède, etc. Les sensations tactiles plaisantes le rendaient heureux et les déplaisantes malheureux. Dans la demeure de son troisème fils, Instable aperçut des objets brillants et de formes variées. Il en vit des rouges, des blancs, des jaunes, des noirs, des verts, des roses, des gris, des bruns, des roux, des bleus, des bigarrés. Il vit des objets épais et d'autres minces, d'autres larges ou de forme allongée, des ronds, des semi-circulaires et des ovales, certains gracieux et d'autres d'aspect sinistre, certains brillants et d'autres d'une luminosité aveuglante. C'est alors que son quatrième fils le conduisit dans sa demeure. Là, il goûta des fruits aux saveurs variées, des boissons, des mets à lécher et à sucer, des nourritures savoureuses, les unes sucrées, les autres acides, âcres, piquantes, salées, astringentes. Dans d'autres le sucré, le salé, l'âcre, etc. s'associaient diversement pour donner des saveurs étranges. Et puis ce fut au tour du fils cadet d'emmener son père dans sa maison. Là, il respira les parfums d'une grande variété de fleurs, de fruits et de plantes. Certains de ces parfums étaient suaves, d'autres sucrés, d'autres âcres. Mais il y avait aussi des odeurs fétides, des odeurs excitantes, des odeurs qui vous faisaient défaillir. Ainsi le père se mit-il à habiter tour à tour dans les diverses maisons de ses fils. Il y passait sans cesse par des alternances de plaisir et de douleur, selon que des objets agréables ou désagréables lui étaient donnés à percevoir. Tous les fils avaient beaucoup de respect pour leur père, au point de ne jamais toucher à l'un quelconque des objets négligés par lui. Instable, cependant, ne se contentait pas de (percevoir) ces objets. Il en dérobait secrètement certains pour les emporter dans sa propre maison. Là, à l'insu de ses fils, il les goûtait en compagnie de son épouse Inconstance.

« C'est alors qu'arriva chez Instable une sœur d'Inconstance appelée « Grand-Faim ». Instable ne tarda pas à s'éprendre d'elle et, pour lui être

agréable, se mit à lui apporter quantité de bonnes choses. Mais tout ce qu'il lui présentait était englouti en un instant. Insatiable, Grand-Faim ne cessait de harceler Instable pour qu'il lui procure quelque nouvelle nourriture. Instable ne faisait plus autre chose que lui confectionner des plats à partir des victuailles collectées par ses cinq fils, et Grand-Faim ne se lassait jamais d'engloutir. Bientôt elle donna naissance à deux fils. L'aîné fut appelé « Bouche-de-Feu » et le cadet « Dévergondage ». Tous deux étaient très aimés de leur mère. Mais chaque fois qu'Instable étreignait Grand-Faim, les flammes crachées par Bouche-de-Feu le brûlaient sur tout le corps et l'intensité de la souffrance le faisait s'évanouir. Et s'il se rapprochait de Dévergondage, son fils bien-aimé, il tombait dans une extrême abjection, menant une vie qui ne valait guère mieux que la mort. A son tour, ma compagne souffrit de voir son fils plongé dans le malheur car elle l'aimait tendrement. Lorsque son petit-fils, Bouche-de-Feu, l'embrassait, elle était cruellement brûlée, et quand c'était Dévergondage, le blâme de l'opinion publique la faisait presque mourir (de honte). Et comme je ne la quittais jamais, ma condition aussi devint misérable et le resta pendant de longues années.

« Après son mariage avec Grand-Faim, Instable perdit toute indépendance. Toujours en quête de plaisir, il ne récoltait que de la souffrance. Un jour, à la suite de quelque action, il pénétra dans une cité pourvue de douze portes et s'y établit en compagnie de sa mère, de sa (seconde) femme, Grand-Faim, et de ses deux (derniers) fils. Mais la présence de Bouche-de-Feu et de Dévergondage se soldait pour lui, jour après jour, par des brûlures et des reproches. Par ailleurs, il était constamment tiraillé entre ses deux épouses. Il continuait aussi à fréquenter les demeures de ses cinq (autres) fils. Quant à Grand-Faim et ses deux fils, ils étaient nourris par Vacuité et par Égarement, leur beau-père et grand-père. Inconstance, l'autre femme d'Instable contribuait aussi à entretenir leurs forces. Aussi, Grand-Faim en vint-elle à dominer complètement Instable, son mari.

« Moi, pendant tout ce temps, je restais auprès de ma compagne, partageant ses joies et ses peines et m'efforçant de protéger toute la famille. Si je n'avais pas été là, ils auraient bien vite tous péri. Mais je devins comme vide au contact de Vacuité, comme égarée au contact d'Égarement, comme inconstante au contact d'Inconstance, comme enflammée au contact de Bouche-de-Feu, etc. Tout ce que subissait ma compagne avait un retentissement sur moi, mais si je l'avais abandonnée, ne fût-ce qu'un instant, elle serait morte. Voyant que je

m'étais associée à cette famille, les gens, dans leur aveuglement, me traitèrent de femme débauchée ; seuls les sages savaient combien j'étais pure. Ma mère était une femme sainte, pure, immaculée. Elle était omniprésente comme l'espace et d'essence subtile comme les atomes, omnisciente sans rien savoir, universellement active sans s'activer en rien, répandue partout sans avoir de réceptacle, support de toutes choses sans avoir de support, omniforme et dépourvue de forme, en relation avec toutes choses et isolée, pleine de joie sans se réjouir de rien, partout manifestée et cependant impossible à connaître par qui que ce soit. Elle qui n'a eu ni père ni mère a mis au monde des filles semblables à moi, innombrables comme les vagues de la mer. Toutes mes sœurs se comportaient exactement comme moi. De mon côté, j'étais en possession d'un grand *mantra,* ce qui me permettait de demeurer essentiellement identique à ma mère, tout en vivant au milieu de cette famille et en me dévouant à son profit.

« Lorsque Instable, le fils de ma compagne, était fatigué, il venait s'assoupir dans le giron de sa mère et tous ses fils, sans exception, s'endormaient à sa suite. La cité était alors confiée à la garde d'un ami d'Instable, appelé « Flux ». Celui-ci ne cessait d'entrer et de sortir par deux des portes de la ville. Dès que ma compagne s'était à son tour endormie, sa belle-mère (Vacuité) les recouvrait d'un voile et, en compagnie de son fils (Égarement), veillait sur eux. Je profitais de ce moment pour aller rejoindre ma mère et, pendant de longues heures, je demeurais dans ses bras, au comble de la joie. Lorsqu'ils se réveillaient je me hâtais d'aller les rejoindre. L'ami d'Instable, Flux, était très robuste et, jour après jour, il subvenait aux besoins de toute la famille. Bien qu'unique, il se démultipliait à travers la cité et ses habitants, assurant leur survie et leur cohésion. Sans lui, ils auraient été dispersés et détruits, comme les perles d'un collier dont on aurait retiré le fil. En association avec moi, animé de l'intérieur par moi, il dirigeait toute l'activité de la cité. Quand il devenait vieux il se hâtait de déménager, avec tous les habitants, vers une autre cité. Grâce à lui, Instable eut ainsi l'occasion de régner sur des villes nombreuses et variées.

« Instable était le fils d'une femme vertueuse. De plus, il avait (en Flux) un allié puissant et en moi une mère nourricière. Et pourtant, il lui fallait endurer toutes sortes de souffrances ! Tout cela venait de sa passion pour ses deux femmes, Inconstance et Grand-Faim, ainsi que de son attachement à ses deux fils, Bouche-de-Feu et Dévergondage. Par ailleurs, ses cinq (autres) fils l'entraînaient constamment (vers les objets sensibles). Il avait à subir de bien

pénibles épreuves et ne connaissait jamais le moindre moment de contentement véritable. Tantôt, sa femme Inconstance lui communiquait sa perpétuelle agitation et il finissait par tomber d'épuisement. Tantôt, il se dépensait à courir de-ci de-là pour procurer de la nourriture à Grand-Faim. Tantôt, les flammes vomies par Bouche-de-Feu lui infligeaient, de la tête aux pieds, des brûlures qu'il ne savait pas guérir et qui le faisaient s'évanouir de douleur. Tantôt, la présence à ses côtés de Dévergondage incitait les gens à le blâmer et à l'insulter, le laissant plus mort que vif, dévoré par le chagrin. Constamment épuisé et tyrannisé par sa lamentable famille, il allait habiter tour à tour avec elle diverses cités, les unes opulentes, les autres sordides. Parfois, il leur fallait traverser de noires forêts, parfois des jungles infestées de charognards, des régions torrides et des terres glacées, des marécages putrides et des plaines noyées dans d'épaisses ténèbres.

« Voyant ainsi son fils Instable subir ces tourments renouvelés, ma compagne devint comme hébétée par cet excès de souffrance. Et moi, bien qu'essentiellement pure, je sombrai aussi dans une sorte d'hébétude, à cause de la promiscuité avec cette famille à laquelle j'étais dévouée. Qui donc pourrait jamais goûter même une parcelle de bonheur, si son entourage est mauvais ? Comment celui qui chemine dans le désert sous un soleil de plomb pourrait-il jamais apaiser sa soif ? Au bout d'un très long temps, cependant, ma compagne, accablée et désespérée, vint me consulter en secret. En suivant mes conseils elle obtint un bon mari, vint à bout de son fils (Instable), tua les (deux derniers) fils de celui-ci et captura les (cinq) autres. Elle pénétra alors avec moi dans le sanctuaire de ma mère. Elle l'embrassa à plusieurs reprises et fut délivrée de toute souillure. Désormais, elle vit là-bas, plongée dans l'océan de la félicité inhérente à sa nature propre. A toi aussi de dompter les mauvais fils de ton ami et de rejoindre ta mère ! C'est de cette manière, mon cher époux, que tu parviendras au bonheur éternel. Ce que te présente ce conte n'est pas autre chose que le royaume de la félicité vu à partir de ma propre expérience ».

Chapitre VI

Raison et Révélation

« Ce récit avait mis Hemacūda au comble de la stupéfaction. Il questionna sa bien-aimée sur un ton railleur, ne mesurant pas encore la profondeur de sa sagesse : « Ma chère, tout ce que tu racontes me paraît purement et simplement impossible. Ton histoire ne repose sur rien. N'as-tu pas dit toi-même que tu étais la fille d'une fée et que tu avais été élevée dans la forêt par un sage ? Tu es encore dans ta prime jeunesse et tu t'exprimes comme si tu étais au monde depuis des milliers d'années ! Tu parles d'abondance, comme si tu étais possédée par quelque démon, mais l'incohérence de ton discours fait que je n'y comprends rien. Dis-moi : qui est cette compagne et qui est ce fils dompté par elle ? Quelles sont ces villes dont tu parles et où sont-elles situées ? Qu'est-ce que toute cette histoire ? Et qui est cette mienne compagne ? Je n'en ai jamais eu. Interroge à ce sujet ma vénérable mère qui se tient dans l'appartement des femmes. De plus, mon père n'a pas eu d'autre épouse. Et, à supposer que cette compagne existe, où donc son fils se trouve-t-il ? Dis-le-moi vite ! Tes paroles me font penser à la fameuse histoire du fils de la femme stérile : « Le fils d'une femme stérile était monté sur le reflet d'un char de guerre. Il portait des ornements faits d'un argent (illusoirement) surimposé à de la nacre. Ses armes étaient taillées dans des cornes d'homme. Dans les forêts du ciel il triompha d'un roi de l'avenir et conquit une ville de Gandharva. Dans l'eau d'un mirage il s'ébattit en rêve avec des femmes. » Ton histoire me paraît tout ausi incohérente [24]. »

« Cette femme intelligente répondit : « Comment aurais-je pu te conter une histoire dépourvue de sens ? Des gens tels que moi ne prononcent jamais de paroles en l'air. Le mensonge ruine les austérités. Comment pourrait-il exister chez ceux qui sont établis dans la vérité ? Où le trouver dans une famille d'ascètes ? La beauté se rencontre-t-elle chez un lépreux ? Celui qui, sciemment, raconte des absurdités à un chercheur de vérité ne trouvera le bonheur ni en ce monde ni en l'autre. C'est grâce à l'application d'onguents, et non par des flots de paroles, que l'homme atteint de troubles oculaires retrouve une vision normale. Mais celui dont l'esprit est engourdi ne voit que fausseté dans ce que lui disent ses amis. Tu es un chercheur de vérité. Comment

pourrais-je - moi, ta bien-aimée - t'abreuver de mensonges ? Médite avec soin mes paroles, même si (au départ) elles te paraissent mensongères ! En ce monde, quand une affaire se présente à lui, l'homme avisé commence à en examiner un à un les divers aspects avant de porter un jugement d'ensemble. Je te donne un exemple : depuis mon (premier) discours, les objets sensibles qui jadis t'attiraient ne te procurent plus aucun plaisir. Pourtant, ils continuent à plaire à d'autres. Cet exemple doit t'aider à comprendre ce que signifie mon récit. Écoute maintenant dans un esprit de simplicité et de droiture ce que j'ai encore à te dire.

« Le manque de confiance dans les paroles de ceux qui savent est, en ce monde, l'un de nos pires ennemis. La Foi (*śraddhā*) protège ceux qui ont recours à elle, comme une tendre mère protège son fils des terreurs de l'enfance. Cela ne fait aucun doute. La fortune, la gloire, le bonheur abandonnent le sot qui n'a pas confiance dans les paroles de ceux qui savent : privé de foi, il est dénué de tout. La Foi est l'ordonnatrice des mondes, la Foi est la vie de tous les êtres. Comment un enfant pourrait-il continuer à vivre en n'ayant pas confiance en sa mère ? Si l'homme n'a pas confiance en son épouse, comment pourra-t-il trouver le bonheur auprès d'elle ? De quel genre serait la sérénité du vieillard s'il n'avait pas confiance en ses descendants ? Si le paysan ne faisait pas confiance à la terre, pourquoi se mettrait-il à labourer ? Le sceptique n'agit plus, ni pour s'emparer d'une chose ni même pour l'abandonner. Sans la confiance, le monde tout entier irait à sa perte. Diras-tu que seule la perspective d'obtenir un résultat pousse les gens à agir ? Mais escompter un résultat est déjà une manière d'avoir confiance. Sans la confiance, les gens ne pourraient même plus entretenir leur respiration et, bien vite, ils périraient. Fais confiance à mes paroles, sans réserve, et tu obtiendras le bonheur suprême ! Lorsque tu dis : « on ne doit pas faire confiance aux gens de peu », songe, prince, que cette maxime se fonde elle-même sur une certaine forme de confiance. Autrement, comment pourrais-tu y adhérer ? »

« Hemacūda lui répondit alors : « Ma chère, tu parles d'or. Il est bien vrai que la confiance est nécessaire en toutes circonstances. Et, si l'on désire parvenir au salut, c'est aux (seuls) gens de bien qu'il convient de faire confiance. Il ne faut pas faire confiance aux autres si l'on ne veut pas connaître le sort funeste des poissons qui, attirés par la pâte appétissante dissimulant l'hameçon courbe et acéré, vont d'eux-mêmes au-devant de leur mort. Mais cela implique que l'on doit toujours avoir des raisons pour faire confiance à telle ou telle personne. Dans ces conditions, que signifie ta question : «

comment pourrais-tu y adhérer ? »

« Hemalekhā lui répondit : « Écoute-moi, prince. Je vais t'éclairer sur la difficulté que tu viens de mentionner. Lorsque tu penses : « tel homme est bon, tel homme est mauvais », d'où tires-tu ta conviction? Or, c'est seulement sur la base d'une telle conviction préalable que l'on peut parler du salut comme reposant sur la foi en la parole des gens de bien. Diras-tu que cette conviction, à son tour, s'appuie sur des indices (*laksana*) *?* C'est alors en ces indices qu'il faudra mettre sa confiance. Tu répondras peut-être que les indices sont eux-mêmes tirés des moyens de connaissance droite *(pramāna).* Mais réfléchis à ceci : pour le sceptique *(aśraddha),* qu'est ce qui sera « moyen de connaissance droite » ? N'arrive-t-il pas que ceux qui se fient à ces moyens se contredisent entre eux ? Concluons donc que tout comportement humain se fonde sur une certaine confiance originelle. Je vais maintenant t'expliquer de quelle manière cette confiance opère. Écoute-moi avec attention.

« Celui qui ne raisonne pas du tout et aussi bien celui qui raisonne à perte de vue ne parviendront jamais au Bien suprême, ni en ce monde ni en l'autre. Celui qui ne raisonne pas peut quelquefois, par hasard, obtenir quelque avantage ; celui qui raisonne à perte de vue, jamais. Jadis, dans la région des monts Sahya, sur les bords de la Godāvarī, habitait un sage nommé Kauśika. Son esprit était apaisé et il savait à quoi s'en tenir sur la réalité du monde visible. Ses disciples se comptaient par centaines. Un jour, ils se réunirent en son absence pour discuter de la nature de l'univers. Alors que chacun essayait de faire prévaloir son point de vue, un disciple, nommé Sunga, intervint subitement dans la discussion. Il était supérieurement intelligent et il réfuta avec pertinence les thèses défendues par les autres. Son esprit était perverti par l'absence de la Foi, mais c'était un habile dialecticien. Or, tous les autres admettaient (implicitement) qu'« est vrai ce qui est connu à partir des moyens de connaissance droite[25] ». C'est pourquoi Sunga fut à même de les réfuter tous, en ne s'appuyant que sur le raisonnement.

« Après cela, il s'adressa à eux en ces termes : « Vous définissez le vrai comme ce qui est connu par les moyens de connaissance droite. Mais si ces moyens étaient affectés de quelque défaut l'objet ne serait pas connu dans sa vérité. Il convient donc, pour commencer, d'examiner la validité des moyens de connaissance droite eux-mêmes. Or ceci ne peut se faire qu'à l'aide d'autres moyens de connaissance droite lesquels, à leur tour, devront être examinés. On

est ainsi entraîné dans une régression à l'infini *(anavasthā)* qui empêche de connaître quoi que ce soit. Ni le sujet connaissant, ni l'objet à connaître, ni la connaissance elle-même ne sont établis de manière valide. C'est pourquoi toute la diversité de nos représentations ne repose que sur le vide. Et l'idée de vide elle-même est vide car elle n'est l'objet d'aucun moyen de connaissance droite. Le vide n'est donc pas quelque chose d'existant ; telle est ma conclusion. » Après avoir entendu ce discours, quelques-uns des disciples, les moins intelligents, se forgèrent une conviction spécieuse et devinrent des nihilistes (śū*nyavādin*) [26]. Imbus qu'ils étaient du vide, ils devinrent vides eux-mêmes et allèrent à leur perte. Mais les autres, d'esprit plus rassis, rapportèrent à Kauśika les paroles de Śunga et il apaisa leurs doutes. Il convient donc, mon cher époux, que tu abandonnes complètement cet usage débridé du raisonnement. Lorsque tu ne raisonneras plus que sur la base des textes révélés *(āgama)* tu seras près d'atteindre le salut. »

« Après avoir entendu ces très sages paroles, Hemacūda fut à nouveau stupéfait et il demanda à cette noble femme : « Ma chère, je n'avais pas jusqu'à présent mesuré la profondeur de ta sagesse. Quelle chance est la tienne, et quelle chance est la mienne de vivre à tes côtés ! Tu dis que la Foi est le moyen d'accéder au Bien suprême. Mais comment opère-t-elle ? A quoi doit-on croire ? Et à quoi ne doit-on pas croire ? Les textes révélés sont si nombreux, si contradictoires, les opinions des maîtres si variées, les commentaires des exégètes si divergents ! Notre propre esprit est si instable ! Que faut-il donc accepter et que faut-il rejeter ? Chacun est enclin à proclamer l'excellence des idées qui ont sa préférence et à rejeter les autres comme inutiles et même comme nuisibles au salut. Dans ces conditions, comment pourra-t-on jamais parvenir à une conclusion définitive ? Même celui qui considère le vide comme étant la vérité est en mesure de réfuter les autres. Pourquoi ne pas ajouter foi à ses paroles ? Son opinion aussi est en accord avec les textes révélés ! Ma chère, tu n'as pas manqué de réfléchir à cela. Donne-moi donc de plus amples explications ! »

Chapitre **VII**

La souveraineté divine

« La sage Hemalekhā, qui connaissait la véritable nature de ce monde, lui répondit alors : « Écoute, cher époux, avec calme et attention ce que j'ai à te dire. Comme un singe, l'esprit *(manas)* est toujours en mouvement. Cette agitation perpétuelle de l'esprit cause le plus grand tort aux hommes ordinaires. A vrai dire, elle est la cause de tous leurs maux. Et c'est justement parce qu'elle est absente dans le sommeil profond qu'on y éprouve de la joie. Calme donc ton esprit avant d'écouter mes paroles. Ce qu'on écoute d'une oreille distraite, c'est comme si on ne l'avait pas écouté. Cela reste stérile : un arbre peint sur une fresque ne porte pas de fruits. Le raisonnement indéfiniment poursuivi est destructeur, il convient de l'abandonner. Au contraire, si l'on s'appuie sur la saine raison *(sattarka),* on obtiendra rapidement des résultats car on pourra alors se concentrer sur les moyens. Puisant sa confiance dans la saine raison, on parvient au succès [27]. Cesse donc, mon cher, de faire du raisonnement une fin en lui-même et vois comment la confiance est récompensée dans l'expérience. C'est grâce à la droite raison que le cultivateur laboure la terre au moment opportun. De même, c'est par la droite raison que l'on détermine avec confiance - et sans avoir besoin de raisonner à perte de vue - la nature réelle de l'argent, de l'or, des pierres précieuses, des plantes médicinales, etc.

« C'est pourquoi chacun doit tout d'abord déterminer, à l'aide de la droite raison et de la Foi, en quoi consiste pour lui-même le Bien. Ensuite, il convient de se concentrer sur les moyens de l'atteindre. Il ne faut pas, à la manière des auditeurs de Śunga, se perdre dans les méandres du raisonnement en renonçant au courage et à l'effort. Appuyé sur sa Foi, l'homme courageux n'est jamais vaincu. Comment ne finirait-il pas par obtenir le succès ? C'est à un effort obstiné que le cultivateur doit sa récolte, le marchand sa richesse, le roi son pouvoir souverain, le brahmane sa science bienfaisante, le śū*dra* sa subsistance, les dieux leur nectar et les ascètes le monde suprême. Qui donc, manquant totalement de confiance et s'adonnant sans fin au raisonnement, a jamais pu obtenir le moindre résultat ? Réfléchis à cela et donne-moi ta réponse ! Celui qui prend prétexte d'un échec occasionnel pour perdre toute

confiance est un homme perdu, un ennemi de lui-même. Aussi doit-on, en s'armant d'un courage que viennent renforcer la Foi et la saine raison, s'appliquer à mettre en œuvre les moyens qui permettent le mieux de parvenir au Bien. Ces moyens sont nombreux et variés. Les meilleurs sont ceux qui, en toutes circonstances, assurent l'atteinte du but. Il faut se hâter de les mettre en oeuvre, une fois qu'on les a déterminés à l'aide de la saine raison et de l'expérience vécue *(anubhūti)*. Écoute-moi avec attention : je vais te dire en quoi consiste ce Bien suprême dont la connaissance met fin, une fois pour toutes, à la douleur.

« Aux yeux des clairvoyants, la douleur est partout présente dans le monde. Or, rien de ce qui est mêlé de douleur ne peut être le Bien. Richesses, fils, femmes, royaume, trésor, armée, gloire, science, intelligence, (acuité des) sens, beauté, chance, tout cela est éphémère, tout cela est déjà dans la gueule du Dragon du Temps. Toutes ces choses sont les graines vigoureuses de l'arbre du chagrin. Comment pourraient-elles être le moyen de parvenir au salut ? Le véritable moyen d'y parvenir est tout différent. Avoir recours à des moyens tels que les richesses, etc., c'est être en proie à l'illusion. Un pauvre diable de magicien ne soumet à l'illusion qu'une poignée de gens à la fois car son savoir-faire est limité. Mais comment les hommes pourraient-ils se dérober à la magie déployée par le Grand Illusionniste, alors qu'ils s'avèrent déjà incapables de résister au mince savoir-faire d'un illusionniste ordinaire ? Contre la magie vulgaire il existe des antidotes. Celui qui sait en faire usage s'arrache à l'illusion magique et retrouve une sérénité durable. Mais, pour ce faire, la coopération du magicien lui-même est indispensable. Il faut donc, par tous moyens disponibles, obtenir sa faveur. Combien plus nécessaire encore sera-t-il d'obtenir la faveur du Grand Magicien, si l'on veut s'arracher à la Grande Illusion ? Celui qui parvient à Le propitier et à obtenir de sa Grâce *(prasāda)* le Grand Antidote triomphera bientôt de l'Illusion. On a décrit, certes, bien d'autres moyens de parvenir au Bien suprême. Sans la Grâce du Seigneur, ces moyens demeurent inopérants. Il faut donc commencer par invoquer avec amour (*bhakti*) le Grand Seigneur, Auteur de toutes choses, afin qu'Il daigne nous procurer les moyens de venir à bout de l'Illusion.

« Il est évident que ce monde visible a la nature d'un effet. La terre et les autres (éléments) qui le composent sont faits de parties. En tant que tels, ils doivent être des effets. C'est ainsi qu'à l'aide du raisonnement, étayé par de nombreux textes révélés, on établira l'existence d'un créateur de l'univers. Il est vrai que certains textes nient l'existence d'un tel créateur, mais ils ont été

réfutés par de nombreux autres textes solidement argumentés. Ceux qui, se fondant sur la seule perception sensible, proclament la destruction du Soi (à la mort) n'ont que l'apparence de textes révélés ; ils ne sont pas d'un grand secours. Il importe de rejeter ces textes bâtis uniquement sur de stériles raisonnements. D'autres traditions proclament l'éternité du monde. Selon elles, le monde n'a pas eu de créateur conscient [28]. Cette opinion aussi est irrecevable car l'on observe que toute activité est précédée de conscience et que là où la conscience fait défaut il n'y a pas non plus d'activité. Au contraire, l'existence d'un créateur conscient est attestée par de nombreux textes révélés. C'est ainsi que la saine raison et la tradition sacrée concourent à démontrer que cet univers a eu un créateur. Mais ce créateur est complètement différent des agents qui opèrent en ce monde. Ce qu'il a produit (l'univers) dépasse nos capacités d'explication. Ses pouvoirs sont donc inconcevables pour nous. Le caractère illimité des effets nous fait conclure à l'infinité de sa puissance. Toujours, il a le pouvoir de sauver ceux qui ont recours à lui. Remets donc le sort de ton âme entre ses mains !

« Je vais maintenant tenter de te faire mieux comprendre cela à l'aide d'une comparaison. Écoute-moi. Un souverain humain, au pouvoir limité, agit pour le bien de ceux qui lui rendent un hommage sincère, et il leur accorde tout ce qu'ils demandent. Mais le Souverain de l'univers n'est qu'amour pour ses adorateurs ; que n'accordera-t-il pas à celui qui le vénère de toute son âme ? Les souverains humains sont volontiers inconstants, cruels, impitoyables et ingrats. Leur faveur n'est que passagère. Mais le Souverain de toutes choses est un océan de pitié : ceux qui lui rendent un culte sont sûrs de ne pas être oubliés et de recevoir leur récompense. Autrement, comment expliquer que, dans l'infinité du temps écoulé, jamais une voix ne se soit élevée pour le blâmer ? Et comment expliquer que l'ordre de l'univers soit en permanence maintenu ? Sur la terre, lorsqu'un souverain manque d'esprit de suite, son royaume ne tarde pas à dépérir. Pour toutes ces raisons il est acquis que (le Seigneur), océan de pitié, doit être un sage gouverneur (de l'univers). Prends refuge auprès de Lui avec toute la piété dont tu es capable. Il te procurera le salut. L'esprit dans lequel les hommes Lui rendent hommage varie beaucoup : tantôt c'est dans l'espoir d'obtenir quelque avantage, tantôt du fond de la détresse qu'on se tourne vers Lui. Rare est l'adoration désintéressée : elle constitue pourtant la (seule) véritable adoration. On observe que tantôt le Seigneur allège les souffrances de l'affligé qui le supplie, tantôt reste sourd à ses prières. Il se règle en cela sur le degré de ferveur de celui qui l'invoque. Il

en va de même pour ceux qui sont à la recherche d'un certain avantage : leurs voeux ne sont pas toujours exaucés ou le sont dans des proportions diverses. Mais un hommage désintéressé, si, de longue date, il est reconnu comme tel, triomphe même de l'inconstance d'un souverain humain. Il faut cependant beaucoup de temps à ce dernier, étant donné l'état d'ignorance qui est le sien au départ, pour reconnaître le caractère désintéressé d'un hommage. Mais le suprême Seigneur lit à l'intérieur du cœur de chacun et récompense à l'instant même l'homme désintéressé. Quant aux affligés et aux avides, Il exauce leurs voeux en tenant compte de la maturation de leur karman et des lois qui régissent leur destinée. Au contraire, dans le cas de l'homme désintéressé, le Seigneur sait que celui-ci a pris refuge en Lui seul, sans arrière-pensée. Il ne tient pas compte de la maturation de son karman. Il rend caduques les lois de sa destinée, subvient à ses besoins quotidiens, lui fournit les moyens d'accéder au salut et exauce ses voeux. C'est en cela, en effet, que consiste sa souveraine liberté *(svātantrya).* Le karman déjà entamé et la destinée ne concernent que ceux qui se détournent du Seigneur. Mais, en faveur de celui qui se voue entièrement à Lui, le Seigneur transgresse les lois du karman et de la destinée, ainsi que nous l'apprend l'histoire de Mārkandeya[29]. Je vais t'expliquer pourquoi il en va ainsi. Prête l'oreille, ô toi qui m'es plus cher que la vie !

« Sans doute la loi du karman entamé et celle de la destinée ne peuvent-elles être transgressées, mais ceci ne s'applique qu'à ceux qui se détournent de l'effort. En revanche, l'expérience montre que ceux qui pratiquent la discipline du souffle *(prānāyama)* ne sont pas astreints à la douleur, cela en dépit de leur karman entamé. Ceux que le serpent du karman dévore sont ceux qui ne déploient pas d'efforts. Mais cela même est arrangé par la destinée laquelle, à son tour, est au pouvoir du Seigneur et ne consiste qu'en une pensée (*samkalpa*) formée par Lui. Or les pensées du Seigneur deviennent ipso *facto* réalité. C'est pourquoi les lois de la destinée ne peuvent être transgressées. Le suprême Seigneur les rend néanmoins inopérantes pour ceux qui se vouent entièrement à Lui. Abandonne donc toute ratiocination, tout calcul intéressé et prends refuge auprès de Lui ! Il te mettra alors en possession du Bien suprême. Ceci est la première marche de l'escalier qui mène à la Maison de la Paix. Si tu la dédaignes, tu n'obtiendras aucun bien, même minime. »

(Dattātreya reprit :) « Ces paroles, ô Rama, remplirent de joie Hemacūda. A nouveau, il interrogea sa chère épouse : « Dis-moi qui est ce suprême Seigneur auprès de qui je dois prendre refuge. Qui est ce créateur universel dont l'essence est la liberté et qui régit le monde entier ? Certains l'appellent Visnu,

d'autres Siva, d'autres Ganeśa[30], ou encore le soleil, Narasimha[31], le Buddha, le Jina, Vāsudeva[32], le souffle, la lune (Soma), le karman, la Nature, les atomes [33], etc. Innombrables sont ses noms. Cette cause du monde a été conçue de bien des manières différentes. Parmi toutes ces entités, laquelle dois-je considérer comme le véritable Seigneur ? Je suis convaincu que tu n'ignores rien de tout cela car le bienheureux Vyāghrapāda connaissait le visible et l'invisible et sa science resplendit à travers ta personne, toute femme que tu sois ! Ô toi aux paroles d'ambroisie, explique ces choses à celui qui a confiance en toi et qui t'aime ! »

« Hemalekhā se réjouit de cette question et répondit : « Cher époux, je vais te révéler la véritable nature du Seigneur. Sois attentif à mes paroles. Le Seigneur est celui qui tour à tour suscite et dissout l'illusion cosmique (*jagjjālapralayotpādakrt*). On l'appelle tantôt Visnu, tantôt Siva, tantôt Brahmā, ou encore le soleil, la lune, etc. Chacun le détermine à sa manière. Mais, en réalité, il n'est ni Visnu, ni Siva, ni Brahmā, ni aucun autre (dieu). (Les çivaïtes) se représentent Śiva avec cinq faces et trois yeux. Ils voient en lui le créateur, un être conscient et pourvu d'un corps, comme peut l'être un potier, par exemple. Dans l'expérience ordinaire, en effet, tout agent se présente comme conscient et pourvu d'un corps. On n'y rencontre pas d'agent inconscient et désincarné. L'essentiel de l'activité relève cependant ici de l'aspect « conscience ». Ne voit-on pas dans le rêve l'âme individuelle *(jīva)* abandonner le corps grossier et créer tout ce qu'il lui plaît à l'aide d'un corps fantasmatique *(caitanyamaya)* ? Le corps n'est donc qu'un instrument dont le véritable agent, qui est un sujet conscient, se sert pour produire divers effets. Les âmes individuelles, en effet, sont tributaires d'instruments, parce que leur liberté est incomplète. Mais le Seigneur, créateur du monde, jouit d'une liberté plénière. Il édifie l'univers entier sans avoir besoin de quoi que ce soit. En vérité, donc, on ne doit pas se le représenter pourvu d'un corps. Autrement, comme un agent ordinaire, il aurait besoin de matériaux. Et un créateur du monde qui utiliserait le temps, l'espace, etc. comme autant de matériaux, ne serait rien de plus qu'une âme individuelle. Sa souveraineté plénière, ainsi que sa qualité de créateur de toutes choses, seraient en effet compromises par le fait que ces matériaux préexisteraient à la création elle-même. Ce n'est donc pas en se servant de quelque chose comme un corps visible que le Seigneur crée l'univers. En réalité, mon cher époux, nous sommes obligés de conclure qu'il ne possède pas de corps grossier.

« L'intelligence grossière des hommes se trouble quand elle est mise en

présence de cet être incorporel dont la nature est radicalement différente (de la nôtre). Mais Lui - véritable pierre philosophale *(cintāmani)* pour ses adorateurs - se manifeste dans les lieux et sous les aspects corporels particuliers qu'imagine leur piété. En fait, le suprême Seigneur est conscient de part en part et la conscience absolue forme son corps. Celle-ci n'est autre que la Grande Déesse Tripurā, l'Impératrice du cosmos. L'univers entier, mobile et immobile, se reflète en elle, comme une ville dans un miroir. Il semble distinct d'elle, alors qu'il en est en réalité inséparable. Et puisque la conscience absolue constitue le noyau de vérité commun (aux diverses conceptions du Seigneur), il n'y a pas lieu de se représenter les unes commes supérieures, les autres comme inférieures. Toutes ces notions de supériorité, etc., ne concernent que sa forme inférieure. Les sages ne doivent diriger leur adoration que vers sa forme transcendante, dépourvue de parties. Mais celui qui en est incapable pourra se tourner vers la forme grossière qu'aura façonné son imagination. Si son hommage est désintéressé il obtiendra le Bien suprême. On aurait beau chercher pendant des millions de renaissances, on ne trouverait pas d'autre voie. »

Chapitre VIII

La clef de l'énigme

« Hemacūda apprit ainsi de la bouche de sa bien-aimée la vérité au sujet du Seigneur, à savoir que son essence était la Déesse Tripurâ, faite de pure conscience. Il eut foi en Tripurā qui, sous sa forme qualifiée, règne sur l'univers. Il comprit qu'elle était la réalité suprême et fut pénétré de sa majesté. Il se mit à lui rendre un culte fervent. Des mois s'écoulèrent ainsi pour lui, dans une intense dévotion. La Déesse s'en réjouit dans son cœur et (en retour) l'esprit du prince devint indifférent aux objets des sens, entièrement accaparé qu'il était par la réflexion. Un tel état ne peut être atteint en ce monde sans la Grâce du suprême Seigneur. Cette propension de l'esprit à la réflexion est le signe principal de la (proximité de la) délivrance. Aussi longtemps, ô Rama, que l'esprit ne s'est pas entièrement consacré à la réflexion il ne peut, en aucun cas, accéder au salut, même en usant de centaines de moyens divers. Un jour, alors qu'il s'adonnait à ce genre de considérations, le prince eut une entrevue avec sa bien-aimée dans un endroit écarté. L'ayant aperçu de loin qui se dirigeait vers son palais, elle se leva, alla à sa rencontre et le fit asseoir sur un siège confortable. Après lui avoir rendu hommage dans les formes, en lui lavant les pieds, etc., elle s'adressa à lui et ses paroles étaient comme une pluie de nectar :

« Très cher époux, voilà bien longtemps que nous ne nous sommes pas rencontrés. Te portes-tu bien ? N'es-tu pas atteint de quelque maladie ? Dis-moi pourquoi tu parais m'avoir oubliée ? Jadis, tu ne pouvais laisser passer une heure sans me regarder ou m'adresser la parole. Que se passe-t-il donc maintenant ? Pourquoi adoptes-tu cette attitude déplaisante pour moi ? Même dans tes rêves tu m'oublies ; comment pourrais-tu penser à moi dans la journée ? Comment as-tu pu en arriver là ? Jadis, une minute s'écoulant hors de ma présence t'était aussi difficile à supporter qu'un Eon. Comment peux-tu maintenant passer ainsi des nuits entières ? » Elle se tut alors, le serra dans ses bras et demeura un moment comme accablée. Mais le prince, sans se laisser troubler le moins du monde par cette étreinte, lui répondit :

« Ma chère, tu ne dois pas chercher à me troubler. Je te connais maintenant

très bien. Tu n'as aucun raison d'être triste. Tu connais le visible et l'invisible. Tu es vaillante. Comment l'égarement pourrait-il avoir prise sur toi ? Je suis venu pour t'interroger. Écoute ce que j'ai à te dire. Un jour, tu m'as conté une histoire. Je voudrais maintenant que tu m'expliques clairement qui est cette mère dont tu as parlé. Et qui est cette compagne ? Qui sont le mari et les fils de celle-ci ? Tout ce que tu m'as dit à l'époque, je ne l'ai pas bien compris. Et cependant je pense que tu n'as pas parlé en vain et que ton discours avait un sens allégorique. Explique-moi tout cela en détail, afin que je puisse comprendre clairement. Je suis tout dévoué à ta personne. Écarte le doute de mon esprit ! »

« A ces mots, les yeux et le visage d'Hemalekhā rayonnèrent de joie. Elle comprit que le prince avait reçu la plus haute Grâce et que son esprit était désormais tout à fait purifié. Elle se dit à elle-même : « Le voilà devenu indifférent aux objets des sens. Il est tout entier pénétré par le Grâce de la Déesse. Ses bonnes actions ont porté leur fruit. Le moment est venu de lui permettre d'accéder à l'Éveil. Je vais m'y employer ! » Elle s'adressa alors à lui : « Heureux sois-tu de par la Grâce du Seigneur ! Il n'est pas commun d'observer chez quelqu'un un semblable dégoût pour le monde. Lorsque quelqu'un se détourne des jouissances, c'est là le premier signe de la Grâce divine. Le second est l'absorption de l'esprit dans la réflexion. C'est bien, je vais maintenant te décrire la condition permanente du Soi.

« C'est la conscience suprême qui est ma mère et l'intelligence (*buddhi*) ma compagne. L'Inconnaissance (*avidyā*) est cette mauvaise femme avec laquelle ma compagne est entrée en relation. Le pouvoir de l'Inconnaissance est bien connu en ce monde. C'est lui qui provoque une grande frayeur en faisant prendre à une corde l'apparence d'un serpent. Le fils d'Inconnaissance est l'égarement (*moha*) et il a pour fils, à son tour, le mental (*manas*). L'épouse de ce dernier est l'imagination (*kalpanā*). Elle donne naissance à cinq fils qui sont les cinq sens de connaissance. Ceux-ci ont chacun pour « maison » l'organe anatomique correspondant. Les « larcins » auquel se livre le mental sont les traces (*samskāra*) laissées par les objets sensibles et c'est en rêve qu'il en jouit. La soeur de l'imagination (« Grand-Faim ») est la faculté désirante. Ses deux fils sont la colère et l'avidité. Le corps est cette « cité » dans laquelle ils vivent tous. Le grand *mantra* dont je dispose est l'intuition (par chacun) de sa propre essence. C'est le souffle qui est appelé « Flux » et qui joue le rôle de l'ami du mental. Les « épaisses forêts », etc., sont les enfers. La rencontre de l'intelligence avec moi-même est la concentration

parfaite (*samādhi*). L'arrivée au pays de ma mère représente la délivrance. Telle est la signification secrète de l'histoire que je t'ai contée [34]. Sers-toi de cette clef pour la comprendre parfaitement et accède ainsi au Bien suprême ! »

Chapitre IX

L'atteinte du Soi

« Une fois de plus, Hemacūda fut au comble de la stupéfaction après avoir entendu ces paroles. D'une voix que l'intensité de la joie faisait bégayer il s'adressa à nouveau à sa bien-aimée : « Ma chère, tu es bénie des dieux, tu es sage. Comment pourrais-je décrire la grandeur de la connaissance que tu m'as communiquée par le moyen de ce conte ? Que tout cela pût s'appliquer à mon propre comportement, c'est ce dont, au départ, je n'avais pas le moindre soupçon. A présent, je me souviens de tout et je perçois directement en moi-même la signification de cette histoire. La conduite des gens est bien étrange ! Mais, dis-moi, qui est cette suprême conscience, notre mère ? Comment naissons-nous d'elle ? Qui sommes-nous ? Quelle est notre essence ? »

« Hemalekhā répondit : « Cher époux, écoute-moi avec la plus grande attention car le sujet est ardu. C'est avec un esprit entièrement purifié qu'il convient de réfléchir sur la nature du Soi. Il n'est rien de visible, rien d'exprimable. Comment pourrais-je te le décrire ? Cependant, une fois que tu auras connu ta propre nature, tu connaîtras aussi celle qui est ta mère. Cette essence qui est la tienne, personne ne peut te la désigner de l'extérieur. C'est à toi de la voir par toi-même, à l'aide de ton esprit préalablement purifié. Il est révélé à tous, depuis les dieux jusqu'aux animaux, mais ce n'est pas la lumière (physique) qui le révèle. Partout et toujours manifeste pour chacun, il échappe à la pensée. Qui donc, en quel lieu, à quel moment serait capable de le décrire, même partiellement ? C'est comme si l'on demandait à quelqu'un de vous montrer vos propres yeux. On n'a pas besoin d'un instructeur pour cela. Aussi habile soit-il, comment le maître pourrait-il y parvenir ? Tout ce qu'il peut faire, dans un tel cas, est d'indiquer la voie et les moyens. C'est cela même que je me propose de faire maintenant. Écoute-moi, l'esprit concentré.

« Considère ce qui, en toi-même, se laisse désigner comme « mien ». Ta propre nature intime est précisément ce qui ne se laisse pas désigner ainsi. Retiré dans un lieu tranquille, efforce-toi d'éliminer systématiquement tout ce qui en toi peut être appelé « mien ». Reconnais ensuite (ce qui reste) comme le Soi suprême. Moi-même, par exemple, tu me vois comme « mon épouse ».

C'est donc que je n'appartiens pas à l'essence de ton être. Tout au plus, puis-je être considérée comme « tienne » en fonction d'une certaine relation (sociale). De la même manière, tu dois abandonner tout ce qui t'apparaît comme « mien » et identifier au Soi ce qui refuse de t'apparaître comme tel. Tu parviendras ainsi au salut. »

« Après avoir entendu ces paroles, Hemacūda se leva précipitamment, enfourcha son cheval et sortit de la ville. Il traversa en un éclair le parc, véritable jardin du paradis d'Indra, et pénétra dans son haut palais de cristal bâti à la lisière de la forêt. Il renvoya tous les serviteurs et enjoignit aux gardiens des portes de ne laisser entrer personne pendant tout le temps où il serait occupé à méditer dans la solitude. « La reine mère, les maîtres spirituels, le roi lui-même ne devront pas entrer ici - précisa-t-il - aussi longtemps que je ne le permettrai pas. » Il monta alors jusqu'à la neuvième terrasse du palais d'où le regard portait sur toute la campagne environnante. Là, il s'installa sur un moelleux matelas de coton et, concentrant son esprit, se mit à réfléchir intensément :

« En vérité, le monde entier est fou. Aucun homme n'a la moindre connaissance de lui-même et cependant chacun agit « pour soi ». Certains lisent et relisent les Traités, ainsi que les *Vedas* et leurs annexes. Certains acquièrent des richesses ou gouvernent des royaumes. Certains combattent leurs ennemis et d'autres se vautrent dans les plaisirs. Chacun agit ainsi dans ce qu'il croit être son propre intérêt, mais tous ignorent ce qu'ils sont au fond d'eux-mêmes. Comment peuvent-ils s'abuser ainsi ? Et quant à moi, tout ce que j'ai pu accomplir dans l'ignorance de moi-même est aussi vain qu'une activité déployée en rêve. Il est temps de méditer sur ma nature véritable. Le palais, les greniers, le royaume, les richesses, les femmes, les troupeaux... je ne m'identifie à aucune de ces choses. Toutes sont « miennes », purement et simplement. Mais ce corps, n'est-il pas moi-même ? Cela ne semble pas faire de doute : je suis un descendant de *ksatriya*, j'ai le teint clair [35]. Les autres hommes aussi considèrent qu'ils ne sont pas autre chose que des corps. »

« Cependant, en poursuivant sa réflexion sur le corps, il se ravisa : « En vérité, le corps est de l'ordre du « mien ». Ce n'est qu'un conglomérat de sang, de chair et d'os qui se modifie d'instant en instant. De plus, dans des états comme le rêve, etc., il demeure aussi inerte qu'une bûche de bois. Je ne suis pas mon corps. Je suis différent de lui. Et il en va de même pour le souffle, le mental et l'intellect. Toutes ces choses sont simplement « miennes », et moi je

suis distinct d'elles. Il n'y a pas de doute à cela. Après tout, peut-être que je n'existe pas, puisque je ne suis pas manifesté ? Mais non ! Je suis toujours manifesté, sans aucun doute ! Pourquoi donc, alors, ne perçois-je pas clairement ma propre manifestation ? Des choses comme les cruches, etc., sont perçues par l'œil comme présentes sur le sol. Le souffle est manifesté par son contact avec la peau. Le mental est inféré à partir de la connaissance (empirique). Et il en va de même pour l'intellect. Pourquoi donc mon Soi ne m'apparaît-il pas ? Ne serait-ce pas la manifestation même de ces (organes) qui l'en empêche ? Dans ce cas, je dois les faire disparaître de mon champ de conscience, afin de faire place au Soi. »

« Sur ce, il élimina les objets du mental à l'aide du mental lui-même. En se concentrant ainsi, il fut mis en présence d'épaisses ténèbres et pensa aussitôt que c'était là la véritable nature du Soi. Il en éprouva une joie sans pareille et imagina de renouveler immédiatement l'expérience. Refrénant par le Hatha-Yoga l'instabilité de son esprit, il put contempler une masse lumineuse, éclatante, sans commencement ni fin. Revenu à lui, il fut très étonné et se demanda ce que cela pouvait bien signifier : « Je contemple des choses très diverses ; où est le Soi dans tout cela ? Je vais faire une nouvelle tentative ! » Il reprit sa concentration et, cette fois, un long et lourd sommeil s'abattit sur son esprit. Il fit des rêves étranges, aux épisodes innombrables. A son réveil, il fut plus intrigué que jamais : « Comment ai-je pu contempler toutes ces choses, alors que mon esprit était assoupi ? Les ténèbres et la lumière de tout à l'heure, ne les aurais-je pas rêvées elles aussi ? Mais le rêve n'est qu'un soubresaut de l'esprit. Comment l'éviter ? Essayons encore ! » Il fit un effort extrême de concentration et, à l'instant où son esprit se stabilisa, il fut comme immergé dans un océan de volupté. Mais aussitôt son agitation mentale reprit et il se réveilla : « Qu'est-ce que ce nouveau rêve ? Ou bien était-ce une pure illusion ? A moins que tout cela ne fût vrai ? Cette expérience a quelque chose d'inconcevable. Comment ai-je pu éprouver du plaisir alors que j'étais aussi hébété qu'un homme endormi et ne pouvais, dans cet état, percevoir aucun objet ? Rien, en ce monde, n'égale même une parcelle de cette volupté. Je ne discerne pas la cause de ce phénomène. J'avais entrepris de me connaître moi-même mais je n'ai fait que contempler des choses toujours différentes. Le Soi est-il ténèbres, est-il lumière, est-il volupté ? Est-il la succession de toutes ces choses ? Le mieux serait d'aller à nouveau consulter ma bien-aimée et sa sagesse ! »

« Le prince ordonna alors aux portiers d'aller chercher Hemalekhā. Ainsi

prévenue, celle-ci gravit en un éclair les étages du palais, comme la clarté de la lune les pentes du mont Meru. Elle aperçut alors le prince immobile, calme, pacifié, tous ses sens rétractés. Elle vint s'installer sur sa natte, tout près de lui. Le prince ouvrit les yeux et la vit assise à ses côtés. Elle l'embrassa tendrement et s'adressa à lui d'une voix douce comme le nectar : « Cher époux, pourquoi m'as-tu fait venir ? Est-ce que tu vas bien ? »

« Hemacūda répondit : « Conformément à tes indications, je me suis installé ici afin de parvenir, à force de méditations, à contempler mon propre Soi. Mais je n'ai rencontré que diversité et étrangeté. Persuadé que le Soi, par nature révélé, devait pouvoir être atteint en toutes circonstances, je pensai que son incapacité à se manifester clairement tenait à la manifestation (intempestive) d'autre chose. C'est pourquoi je m'appliquai à empêcher cette manifestation. Je vis alors des ténèbres et, une autre fois, de la lumière. Une autre fois encore, j'éprouvai une grande joie. Peux-tu me dire ce que signifie tout cela ? Est-ce là l'essence du Soi ou s'agit-il de tout autre chose ? Explique-moi cela en détail pour qu'enfin je puisse percevoir le Soi ! »

« Hemalekhâ qui connaissait le visible et l'invisible lui répondit : « Écoute-moi attentivement, cher époux, je vais t'expliquer tout cela. Tes efforts pour refouler le monde extérieur sont en eux-mêmes excellents. Tous ceux qui connaissent le Soi t'approuveront. Sans ce genre d'effort personne n'a jamais pu atteindre le Soi. Mais ces efforts ne sont pas la cause *(kārana)* de l'atteinte du Soi car celui-ci est, par nature, déjà atteint. S'il n'était pas quelque chose « qu'il n'est pas besoin d'atteindre » comment serait-il « soi-même » ? Il est absolument « hors d'atteinte [36]. » Aussi bien, le contrôle de l'esprit n'est-il pas en lui-même le « moyen » de l'atteindre. Laisse-moi te justifier cela par un exemple. Un objet quelconque n'est pas visible à cause de l'obscurité. Mais voici qu'on apporte une lampe, et c'est comme si l'on « mettait la main » (pour la première fois) sur cet objet. Ou bien suppose que quelqu'un soit distrait et ne sache plus où il a posé une pièce d'or. Il se concentre alors, en éliminant toute autre pensée, et il finit par la retrouver. Tout se passe comme s'il mettait alors la main sur une nouvelle pièce, la première ayant été annihilée entre-temps. L'élimination des autres pensées n'est pas ici, à proprement parler, le « moyen » de s'emparer de la pièce. Le cas est le même pour l'atteinte du Soi.

« Il ne convient pas d'aller au loin pour le trouver : c'est en demeurant sur place qu'on l'a constamment à sa disposition. Il ne faut pas raisonner pour le connaître : c'est lorsqu'on ne raisonne pas qu'il se manifeste. Qui donc réussira

à rejoindre l'ombre de sa propre tête en courant après elle ? De même qu'un petit enfant peut voir mille choses reflétées dans un miroir immaculé sans soupçonner la présence même du miroir, de même les gens perçoivent le reflet des mondes dans le grand miroir de leur propre Soi et ne discernent pas le Soi lui-même, faute d'être instruits à son sujet. Ainsi l'homme qui n'est pas informé de l'existence de l'espace perçoit bien le monde visible mais non l'espace, son substratum. Prends bien soin de noter, cher époux, que l'univers est fait de la connaissance et du connaissable. Or, la connaissance est auto-établie, puisque sans elle rien n'existerait. Elle s'impose d'elle-même, sans le secours des moyens de connaissance droite *(pramānna)*, car ces derniers ne sont eux-mêmes connus qu'à travers elle. Originellement établie, son existence n'a pas à être démontrée : c'est elle, au contraire, qui est l'âme de toute démonstration. Ici, les questions du sceptique n'ont pas leur place et pas davantage une éventuelle réponse à ces questions. Il n'y a pas de sens à nier (la conscience), surface polie du grand miroir en qui toutes choses se réfléchissent. Ni le temps ni l'espace ne la délimitent car ils ne se manifestent eux-mêmes que dans le champ de cette conscience. Ils ne la délimitent qu'apparemment, comme les objets visibles le vide cosmique.

« Prince ! Discerne donc cette essence qui est la tienne ! Cette conscience universelle au sein de laquelle le monde se révèle, si tu réussis à y pénétrer, tu deviendras le créateur de toutes choses. Je vais te dire comment on y parvient, comment on accède à ce domaine. Pour cela, tu dois viser avec acuité l'instant intermédiaire entre le sommeil et l'état de veille, ou bien le passage d'une idée à une autre, ou encore l'instant où la conscience (de soi) est sur le point de fusionner avec l'objet. Ce plan est celui de ta propre essence. Une fois que tu l'auras atteint, tu ne connaîtras plus l'égarement. L'univers, tel que nous le voyons, ne procède que de l'ignorance de cette réalité. Là, il n'y a ni couleur, ni saveur, ni odeur, ni forme tangible, ni son ; il n'y a ni douleur, ni plaisir, ni objet connu ni sujet connaissant. Support de toutes choses, essence de toutes choses, cela est en même temps exempt de toute (détermination). Cela est le suprême Seigneur (Siva), cela est Brahmā, Visnu, Rudra et Sadāśiva. Sois sincère dans ton effort pour bloquer l'activité mentale, délaisse l'extraversion au profit de l'introversion et bientôt tu te verras toi-même par toi-même. Renonce, comme si tu étais un aveugle, à l'idée même du « je vois ». L'esprit immobile, abandonne le dilemme « voir ou ne pas voir », et la forme que prendra alors ton expérience ne sera autre que toi-même. Hâte-toi d'y accéder ! » A la suite de ce discours de sa bien-aimée, Hemacūda atteignit cet état et

s'abîma pendant longtemps dans une quiétude retranchée du monde extérieur. »

Chapitre X

La Cité de la Connaissance

« Voyant que son bien-aimé avait accédé à l'expérience la plus haute, Hemalekha se garda bien de le déranger. Au bout d'un moment le prince revint à la conscience (ordinaire). En ouvrant les yeux il la revit et, avec elle, le monde extérieur. Mais, nostalgique de la quiétude propre à l'état de recueillement, il se hâta de les refermer. C'est alors qu'Hemalekhā prit ses mains dans les siennes et, d'une voix suave, s'adressa à lui : « Dis-moi, dans quelle intention fermes-tu les yeux ? Quel avantage trouves-tu à cela ? Ou bien quel inconvénient y aurait-il à les ouvrir ? Je suis très curieuse de le savoir ! »

Le prince, enfoncé dans une sorte d'ivresse léthargique, ne lui répondit qu'à contrecœur: « Ma chère, après une longue quête, j'ai enfin atteint le domaine de la quiétude absolue. Le monde extérieur regorge de misère. Comment pourrais-je jamais y trouver semblable havre de paix ? Les activités mondaines me paraissent désormais aussi fades que des restes de canne à sucre dont on a extrait le jus. Par malchance je n'avais pas, jusqu'à ce jour, pu accéder à cet état de béatitude. Je me vois maintenant sous les traits de l'homme qui parcourt le monde en mendiant sa nourriture, ignorant qu'un trésor est enterré sous son propre foyer. Sans prendre garde à l'océan de félicité contenu en moi depuis toujours, je me dispersais dans la recherche des plaisirs. Je les croyais excellents, alors qu'ils fourmillent de désagréments. Je les imaginais durables, alors qu'ils passent comme l'éclair. Soumis à leur emprise, j'étais frappé de plein fouet par la douleur et ne trouvais nulle part le repos. Hélas ! les hommes s'abusent ! Ils désirent être heureux mais, incapables de déterminer ce qui est bonheur et ce qui est malheur, ils ne font qu'entasser douleur sur douleur ! En voilà assez de ces souffrances que l'on se prépare par son propre effort ! Ma chère, je t'en supplie, aie pitié de moi ! Je ne désire plus rien d'autre que de continuer à reposer ainsi dans la félicité du Soi. Mais toi qui as déjà connu cet état, par quelle malédiction l'as tu abandonné pour aller, telle une folle, t'affairer dans le monde et n'y récolter que douleur ? »

« Cette femme pleine de sagesse répondit avec un léger sourire : « Cher

époux, il semble que le domaine de la suprême pureté demeure inconnu de toi. Ceux qui y accèdent voient leur cœur purifié et ne succombent plus à l'égarement. Mais ce domaine est aussi éloigné de toi que le firmament pour un homme habitant sur la terre. Tout ce que tu as appris jusqu'ici ne vaut pratiquement rien. Ce n'est pas l'ouverture ou la fermeture des yeux qui permet de contempler la Plénitude. Ce n'est pas en faisant quelque chose, ou en t'en abstenant, que tu l'obtiendras. Ce n'est pas en te déplaçant, ou en demeurant immobile, que tu y accéderas. Comment considérer comme absolu un état dont l'accès serait conditionné par la fermeture des yeux, un déplacement ou une activité quelconque ? Comment l'élévation de ces paupières longues comme huit grains d'orge pourrait-elle suffire à occulter la Plénitude ? Quel égarement de ta part, ô prince, quelle étrangeté ! Dis-mois, comment l'élévation de ces paupières larges comme le doigt pourrait cacher cette conscience dans l'immensité de laquelle les milliards d'univers sont comme égarés ?

« Écoute, prince, je vais te révéler l'essence de la vérité. Aussi longtemps que tu n'auras pas tranché les noeuds tu ne connaîtras pas le bonheur. Les nœuds ont été noués par dizaines de millions sur la corde de l'égarement et cette corde n'est autre que la méconnaissance de notre propre nature. Partout où existent ces nœuds faits de méprise se rencontre la conviction erronée que le Soi est identique au corps, etc. Et de là procède le cours du monde *(samāra),* auquel il est si difficile de s'opposer. Un autre nœud consiste à croire que le monde, pourtant fondé sur la manifestation, n'a pas la nature du Soi. D'autres nœuds encore sont constitués par l'idée d'une différence entre l'âme individuelle *(jīva)* et le Seigneur, ou entre les âmes individuelles elles-mêmes. Ces (croyances) se sont formées dans un passé immémorial et ont été sans cesse réactivées. C'est pourquoi elles se présentent sous la forme de nœuds. La délivrance n'est pas autre chose que la rupture de ces nœuds dans lesquels les hommes sont enserrés. Cesse donc de chercher à atteindre ce domaine en fermant les yeux ! Il est ta nature propre elle-même. Il est l'indépassable conscience absolue. Il est la surface du grand miroir où vient se refléter le cours du monde dans toute sa diversité. Indique-moi quand, où et sous quel aspect il n'existe pas !

« Si tu en venais à dire que sous telle forme, en tel lieu, à tel instant cette conscience propre n'existe pas, alors cette forme, ce lieu, cet instant seront (aussi inexistants que) le fils d'une femme stérile. Sans le miroir, aucun reflet ne peut exister. De même, si l'on élimine cette (conscience), plus rien au monde ne subsiste. Comment pourrait-elle donc disparaître par le simple fait

que tu ouvres les yeux ? Tant que ce nœud du « je connais » demeurera serré en toi tu n'atteindras pas la Réalité suprême et ce que tu croiras atteindre, en ouvrant ou en fermant les yeux, ce sera pas cette Réalité. Ce ne sera pas la Plénitude car tu l'auras délimitée par l'activité, etc. Cher époux, où donc est-elle absente cette vaste conscience éclatante comme l'incendie de la fin du monde ? Elle rend semblable à elle-même (en le consumant) le combustible accumulé de nos mille et une pensées. Pour celui qui a connu cette suprême Réalité il ne reste absolument plus rien à faire. Débarrasse-toi de ce nœud implanté en toi et consistant à croire qu'« il faut d'abord contrôler (l'activité mentale) pour voir ». Dénoue aussi cet autre nœud, bien serré, en forme de « je ne suis pas cela ». Contemple alors le Soi partout présent et débordant de félicité. Vois l'univers entier reflété dans le Soi, comme en un miroir. Cesse enfin de cultiver l'idée même que « le Soi est toutes choses » et, en adhérant intérieurement à ce qui reste (i.e. la conscience pure), installe-toi paisiblement dans ta propre essence ! »

« Après ces paroles de sa bien-aimée, Hemacūdda, l'esprit purifié et débarrassé de l'illusion, connut le Soi dans sa plénitude et son universelle présence. Peu à peu, à force de méditations, il s'établit complètement en lui. Il vécut encore vingt mille ans sur terre en délivré-vivant, folâtrant avec Hemalekha et ses suivantes, gouvernant son vaste royaume, triomphant de ses ennemis dans les batailles, écoutant des récitations de textes religieux et les faisant écouter (à ses sujets), accumulant des richesses, accomplissant de grands sacrifices comme *l'Aśvamedha* et le *Rājasūya*[37]. Aussi bien son père, le roi Muktācūda, que son frère Manicūda remarquèrent qu'il avait complètement changé d'attitude, qu'il n'exultait pas au milieu des plaisirs ni ne se lamentait dans l'adversité, qu'il jetait un regard égal sur le succès et l'insuccès, l'ami et l'ennemi. Il s'acquittait de ses devoirs de roi comme un acteur joue son rôle sur la scène. Il faisait toujours l'effet d'un homme ivre et paraissait toujours égaré dans ses pensées ; pourtant, il ne manquait jamais de prendre les mesures que la situation exigeait.

« Le père et le frère se demandèrent comment cela était possible. Ils le rencontrèrent un jour dans un endroit écarté et l'interrogèrent. Progressivement, Hemacūda les instruisit. A leur tour, ils atteignirent la vérité suprême et devinrent des délivrés-vivants. Plus tard, les ministres apprirent du roi lui-même (Muktācūda) quelle était la nature véritable de ce monde. Ils réfléchirent et parvinrent à la connaissance ultime. Ainsi, grâce à cet enseignement mutuel

pratiqué à l'intérieur de la vaste cité, tous, jusqu'au moindre petit pâtre, connurent la vérité. Les hommes, les femmes, les vieillards, les serviteurs et les servantes cessèrent de s'identifier à leur corps et, surmontant le désir, la colère et l'envie, parvinrent à la sagesse. Maîtrisant ainsi leurs passions, ils continuèrent de vaquer à leurs occupations habituelles. Les mères, en berçant leurs enfants, leur parlaient de la Réalité suprême. Les serviteurs et les servantes, tout en servant leurs maîtres, en discutaient entre eux. Les acteurs mettaient en scène, avec des rôles appropriés, le drame de la connaissance [38]. Les chanteurs chantaient les louanges de la discrimination. Les bouffons tournaient en dérision la routine de ce monde. Les savants faisaient lire à leurs élèves des textes enseignant la Réalité suprême à l'aide d'une multitude de réflexions et d'exemples. De la sorte, tous dans cette vaste cité, les hommes, les femmes, les serviteurs, les servantes, les acteurs, les hommes du monde, les fonctionnaires, les soldats, les ministres, les artisans, les prostituées accédèrent à la connaissance. Seule, la force de leurs dispositions acquises *(samskāra)* les maintenait dans leurs anciennes occupations. Personne ne cherchait à se rappeler le passé, bon ou mauvais. Personne ne s'inquiétait de savoir de quoi demain serait fait, s'il apporterait la joie ou le chagrin. Jour après jour, dans la joie, l'effort ou la colère, ils ne se souciaient que du moment présent et se plongeaient dans leurs occupations avec une sorte d'ivresse.

« Lorsque Sanaka et les autres sages arrivèrent dans cette ville, ils la baptisèrent « cité de la connaissance » (Vidyānagara)... Et elle porte encore ce nom aujourd'hui. C'est ainsi qu'Hemacūda fut jadis guidé vers l'Éveil par sa femme Hemalekhâ et devint un délivré-vivant. Tous à sa suite, jusqu'aux femmes et aux enfants, devinrent des connaisseurs du visible et de l'invisible. C'est pourquoi la fréquentation des saints constitue la première et la principale condition du salut. Que celui qui désire le salut recherche donc leur compagnie ! »

Chapitre XI

Le miroir spirituel

Cette singulière histoire d'Hemacūda plongea Paraśurāma dans la plus extrême perplexité. Aussi se tourna-t-il à nouveau vers son maître : « Ô Bienheureux, cette merveilleuse connaissance que tu proclames me paraît bien abstruse et, pour tout dire, parfaitement inaccessible. Comment donc cet univers visible pourrait-il se réduire à la pure conscience ? Voilà qui est proprement inouï ! Seule la foi pourrait permettre d'admettre une chose pareille ! L'expérience ne présente jamais aucune forme de conscience qui ne soit conscience de quelque chose. Il y a là un illogisme absolu dont je vois mal comment il pourrait un jour trouver place dans mon esprit ! Par pitié, éclaire-moi à ce sujet ! »

Le maître Dattātreya répondit : « Écoute, Rāma, je vais te dire ce qu'il en est de l'univers visible. De part en part, il n'est qu'aperception pure *(drśimātra)*. Sois maintenant attentif à ma démonstration. Le monde sensible a la nature d'un effet parce que l'on assiste à sa naissance. Par « naissance » *(utpatti)* on entend ici la manifestation de quelque chose de nouveau. Or le monde se présente d'instant en instant comme nouveau. Il renaît donc à chaque instant. Certains pensent qu'il se renouvelle totalement d'instant en instant. D'autres le voient comme un assemblage de réalités particulières dont les unes seraient fixes et les autres mouvantes. Mais, en toute hypothèse, il est avéré que ce monde a eu une origine. Et il n'est pas permis d'invoquer ici « l'évolution spontanée des choses » *(svabhāva)* car ce serait justement vouloir trop prouver. On établit la corrélation nécessaire de telle cause et de tel effet en constatant que leur présence et leur absence vont toujours de pair, et c'est sur cela que repose l'efficacité de toute action. Comment donc croire que l'univers est le produit d'un hasard ? Là où n'apparaît pas de cause visible une cause invisible doit être inférée. C'est là une pratique courante et partout reconnue comme légitime. (Inversement), si, dans la plupart des cas, l'effet apparaît en même temps que sa cause, il a lui aussi, lorsqu'il n'apparaît pas, à être inféré d'après un modèle fourni par ceux des effets qui peuvent être observés. Faute de cela, notre vie quotidienne à tous s'abîmerait dans la contradiction. Toute chose, donc, a une cause et chacun, en présence d'un effet quelconque, en

recherche la cause. C'est pourquoi l'hypothèse de l'évolution spontanée des choses est à rejeter.

« Certains croient que l'univers résulte de l'association d'inconsistants atomes *(anu).* Mais un tel effet serait alors différent de sa cause et devrait être considéré (en cas de dissociation des atomes) comme absolument anéanti [39]. En effet, l'unité de l'être et du non-être, chose contradictoire, ne se rencontre jamais. Le jaune n'est jamais non-jaune ni la lumière non-lumière : leur unité serait contradictoire et impliquerait le mélange des natures opposées. A supposer que l'on veuille ici faire intervenir le Seigneur, comment son « Fiat » pourrait-il donner aux atomes la chiquenaude initiale ? Et si l'on suppose que l'état originel de l'univers est la Nature *(prakrti)* reposant dans l'équilibre mutuel de ses attributs *(guna),* c'est en vain que l'on se mettra en quête d'une cause de leur déséquilibrage (lors de la création) et de leur rééquilibrage (lors de la dissolution cosmique périodique) [40]. Une telle Nature a besoin – comme tout ce qui est non pensant – d'être dirigée par une conscience et l'expérience ne présente jamais l'exemple du contraire. On ne peut donc assigner à l'univers aucune cause visible.

« Quand une chose est au-delà de toute expérience, c'est la Révélation qui doit fournir le fondement de sa connaissance, puisque les autres moyens de connaissance n'ont (par définition) aucun accès à elle. La simple connaissance humaine, en tant qu'elle est mise en oeuvre par des sujets finis, est toujours susceptible d'être remise en question. Si enfin l'on observe que la séparation de l'agent et de l'effet se rencontre souvent dans l'expérience, on conclura que cet univers a un Auteur qui est en même temps une Conscience. Or, cet inimaginable *(acintya)* univers ne saurait avoir pour Auteur un être ordinaire, et la Révélation – qui ne se contredit jamais et transcende tous les autres moyens de connaissance – le décrit justement comme infini et en possession d'inimaginables pouvoirs. Elle en parle ainsi comme du Grand Seigneur antérieur à toute création qui, poussé par la surabondance même de sa liberté *(svātantryabharavaibhavāt)* et sans recourir à de quelconques matériaux, se plaît à faire apparaître sur l'écran de sa propre conscience l'image de l'univers. De même qu'un homme assume en rêve un corps issu de sa seule imagination, de même le Seigneur se donne-t-il cet (univers) pour corps. De même que ton (« véritable ») corps ne constitue pas ton essence, puisque tu l'abandonnes en rêve, de même ce monde n'est pas le véritable corps du Seigneur, puisqu'Il l'abandonne lors de la résorption cosmique. Tu es une pure conscience distincte du corps et, pareillement, le Seigneur est la pure essence

consciente, impérissable et dégagée du monde.

« C'est donc a l'intérieur de Lui-même que se déploie l'image de l'univers. Où donc pourrait-elle le faire, puisque rien n'existe en dehors de Lui ? En l'absence de la conscience pure, rien ne peut jamais exister nulle part. L'idée même d'un « lieu » d'où la conscience serait absente est contradictoire. La conscience suprême apparaît donc bien comme la Grande Puissance capable de dissoudre l'univers. De même que les vagues n'existeraient pas sans la mer, ni les rayons de lumière sans le soleil, de même l'univers n'existerait pas sans la conscience. Ainsi le Grand Dieu régnait seul, sous forme de conscience pure, au seuil de la création. Surgi de Lui, l'univers composé d'êtres mobiles et immobiles, se résorbe finalement en Lui. Tel est l'enseignement unanime des textes révélés. Et c'est cette cohérence même qui désigne la Révélation comme le moyen adéquat de connaître l'invisible. Voyant s'avérer efficaces les pierres, formules magiques, etc. (mentionnées par la Révélation) – et ce n'est certes pas un être limité dans sa connaissance qui pourrait indiquer à l'avance les propriétés (curatives, etc.) de toutes ces choses – on en conclut que l'Auteur de la Révélation est lui-même un être à la connaissance illimitée. C'est Lui que cette même Révélation proclame comme le Dieu omniscient qui, préexistant à la création, a produit l'univers entier par la puissance de sa liberté infinie, sans recourir à aucune cause matérielle. Et cet univers ne réside nulle part ailleurs qu'au sein de sa plénitude : hors de Lui, en effet, il n'y a pas même de « lieu ». Il est le miroir au fond duquel éclot l'image de l'univers. Telle est la vérité.

« L'univers est semblable à ces cités qu'un magicien suscite dans l'imagination de ceux qu'il hallucine. Tu sais bien, Rama, que ton propre esprit est capable de créer tout un monde, en le peuplant d'une foule d'objets et de personnages. Toute cette fantasmagorie, surgie de ton esprit, s'y maintient un moment et finit par s'y dissoudre. Or, il en va de même pour l'univers relativement à Siva. Śiva est fait de pure conscience, sans forme corporelle. Et cette pure conscience, uniforme, témoin universel, libre de toute délimitation, n'est autre que la Déesse Tripurā. En ce monde, toute délimitation est d'ordre spatial ou temporel. L'espace délimite la forme et le temps l'activité. Mais la forme aussi bien que l'activité présupposent la conscience ; comment donc leur délimitation pourrait-elle affecter cette conscience ? Pourrais-tu me dire en quel lieu et à quel moment la conscience n'est pas présente ? Un tel'lieu ou un tel moment ne saurait, par définition, exister. Le fait même d'exister *(astitā)* pour les choses n'est autre que leur manifestation et la manifestation, à son tour

identique à la conscience elle-même. Mais il est une forme éminente de manifestation, celle qui se produit librement. Les choses matérielles ne sont pas auto-manifestées. Elles n'apparaissent que dans le faisceau de lumière de la conscience alors que celle-ci, sans dépendre de rien d'autre, se manifeste elle-même à elle-même.

« Tu estimes peut-être que les choses réelles *(vastu)* existent sans avoir besoin pour cela d'être perçues. Mais réfléchis à ceci : s'il en allait ainsi, il serait impossible, au niveau même de l'expérience quotidienne, de déterminer ce qui « est » et ce qui « n'est pas ». L'existence empirique des choses se confond donc avec leur illumination par la conscience. De même que l'existence du miroir conditionne celle des reflets, de même l'existence de la conscience conditionne celle des choses. Et si l'univers est manifesté avec une évidence suprême cela tient à la pureté infinie de la conscience. Ce sont en effet la densité et la pureté de la surface réfléchissante qui déterminent l'aspect flou ou net des reflets, comme chacun peut le constater dans le cas des eaux ou des divers types de miroirs. Cependant les miroirs, choses matérielles et dépourvues de liberté, ont besoin que des objets viennent de l'extérieur se refléter en eux, tandis que la conscience, dans sa liberté infinie, suscite directement en elle-même ses propres reflets. Et ce caractère immaculé de la conscience découle du fait qu'elle est par nature exempte de toute impureté. Il y a impureté là où se mélangent plusieurs essences (litt. « sucs »), ce que la simplicité indécomposable et l'infinie densité de la conscience excluent absolument. D'où sa suprême pureté. Ceux qui savent ce qu'est un reflet le définissent comme ce qui se manifeste, non pas par ses propres forces mais à l'aide d'autre chose. Et tel est le cas de l'univers, comme chacun peut le constater. Il n'apparaît pas par ses propres forces, mais seulement en prenant appui sur la conscience. Celle-ci, semblable à un miroir, peut refléter une multitude de formes et de teintes sans que son essence propre subisse la moindre altération. Mais, alors que le reflet dans le miroir a pour origine une chose extérieure, l'univers-reflet a pour origine la seule liberté intrinsèque de la conscience.

« Constate par toi-même, Rama, que ta propre imagination suscite en toi des réalités-reflets, sans cause ou base extérieure. La conscience, lorsqu'elle crée ainsi par l'imagination, est dite exister sous sa forme grossière. Mais, dès qu'elle cesse d'imaginer, elle n'est plus que limpidité. Cette immense liberté de la conscience à l'état pur d'avant la création a pris, lors de la création, la forme d'une imagination projetant les contours de l'univers. C'est la stabilité de

cette imagination cosmique qui permet au monde de perdurer et c'est la plénitude de cette liberté qui lui donne l'apparence d'un monde commun à tous. En revanche, la finitude des consciences humaines les empêche de créer par l'imagination autre chose que des univers « privés ». Au fur et à mesure, cependant, qu'à l'aide des pierres, des formules magiques, etc. la conscience (humaine) se débarrasse de sa « contraction » *(samkoca)* constitutive[41], l'amplitude de ce qu'elle manifeste va croissant. Observe comment un magicien fait apparaître, sans disposer d'aucun matériau, tout un monde varié, par la seule force de son imagination créatrice. Un tel monde est perçu par tous comme objectif et stable... jusqu'à ce que le magicien le rétracte en lui-même. Il en va de même du monde dit « réel ». Cependant, les pouvoirs d'un yogin sont limités, de sorte que ce qu'il crée est manifesté comme extérieur à lui, tandis que la création du Seigneur infini fait de pure conscience est tout entière contenue en lui-même. C'est pourquoi l'univers, en tant qu'il diffère de la pure conscience, n'est pas tout à fait réel. En cela il ressemble aux reflets qui n'ont pas d'existence en dehors du miroir. Telle est la conclusion à laquelle conduit le raisonnement. Est réel ce qui jamais ne s'écarte de sa propre essence ; est irréel ce qui peut s'en écarter. Or, considère, Rama, combien ce monde est changeant. A l'exemple du miroir et du reflet, le réel et l'irréel se manifestent d'une manière essentiellement différente. Réfléchis bien à cela ! Le miroir est immobile et les reflets mobiles ; de même l'univers est mobile et la conscience pure immobile. C'est là une vérité qui s'impose à tous.

« Les choses (qui composent l'univers) s'avèrent ainsi, à la réflexion, inconsistantes. Pour nous, la lumière du soleil illumine les objets, mais pour les hiboux et autres nyctalopes elle n'est que ténèbres[42]. Ainsi la distinction (objective) de la lumière et des ténèbres est-elle difficile à établir. De même, ce qui est un poison pour un être peut s'avérer inoffensif pour un autre. Un mur peut constituer un obstacle pour des hommes, etc., mais non pour des yogins ou pour des génies des mondes souterrains[43], etc. Un temps ou un espace peuvent paraître immenses aux hommes et infimes aux dieux ou aux yogins. Ce qu'un miroir reflète comme perdu dans les lointains réside, en tant que reflet, dans le miroir même. Pareillement, si tu réfléchis à la nature de l'univers, tu découvriras qu'il ne possède pas de durée objective. Tout ce qui apparaît comme « existant » est porté par la conscience absolue, la Grande Déesse. Je t'ai ainsi expliqué à fond en quel sens on peut dire que l'univers n'est que conscience. »

Chapitre **XII**

Le monde à l'intérieur du rocher

Après avoir écouté cette instruction de Dattâtreya sur l'univers, Paraśurāma, l'esprit assailli de doutes, posa de nouvelles questions : « Ô Bienheureux, j'ai entendu ce que tu avais à dire sur l'essence de l'univers et je pense qu'il en est bien ainsi. Néanmoins, comment se fait-il que le monde se présente constamment comme réel et pourquoi y a-t-il des personnes intelligentes qui affirment cette réalité ? Et pourquoi continue-t-il à m'apparaître comme réel, même après que j'aie entendu ton discours ? De grâce, instruis-moi et mets fin à mes erreurs ! » Ainsi sollicité, le magnanime Dattātreya entreprit de dévoiler l'origine de la croyance en l'existence objective de l'univers :

« Écoute, Rama, l'immémoriale illusion au sujet de l'univers consiste à méconnaître sa réalité et elle revêt l'aspect d'une croyance massive *(drdhabhāvanā).* Vois la manière dont chacun, méconnaissant le Soi, le confond avec le corps. Et pourtant quelle commune mesure y a-t-il entre la chair, le sang et les os, d'une part, et le Soi fait de pure conscience, d'autre part ? Seule une telle croyance massive permet d'expliquer cette assimilation et sa persistance au-delà même de la découverte (théorique) du Soi conscient. Le monde n'apparaît comme réel qu'en fonction de cette croyance et, pour dissiper une telle illusion tenace, il convient de renforcer la croyance opposée. L'univers apparaît à chacun tel que sa propre croyance le lui présente. Vois la forme qu'il prend pour les yogins, selon qu'ils pratiquent la fixation mentale *(dhāranā),* la méditation *(dhyāna),* etc. A ce propos, voici une ancienne et bien remarquable histoire.

« Il existe au Bengale une ville sainte appelée Sundarapurā. Là résidait jadis un roi très sage connu sous le nom de Susena. Il avait un jeune frère, appelé Mahâsena, qui lui était tout dévoué. Estimé de tous, il gouvernait son royaume selon la justice. Un jour, il voulut honorer le Dieu suprême par le Sacrifice du Cheval[44]. Alors (conformément au rite), les fils du roi, pleins de vaillance, se mirent à la tête d'une grande armée et entreprirent d'escorter le cheval (dans son libre vagabondage). Écartant par la force des armes tous ceux qui prétendaient faire obstacle aux déplacements du cheval, ils parvinrent à sa

suite au bord de la rivière Airavatī. Là, ils aperçurent le grand sage Tangana, célèbre par ses austérités. Mais, dans l'insouciance de leur jeunesse, ils passèrent leur chemin sans le saluer. Voyant cela, le fils du sage fut pris de colère et arrêta la course du cheval sacrificiel, tout en vitupérant contre les princes. Ceux-ci voulurent le cerner, mais le fils de Tangana s'empara du cheval et, sous leurs yeux, disparut avec lui à l'intérieur d'un grand rocher qui se dressait à proximité.

« L'ayant vu ainsi disparaître, les princes entreprirent de démolir le rocher à l'aide des armes dont ils disposaient. A peine l'avaient-ils entamé que le fils de Tangana en ressortit à la tête d'une grande armée. Il triompha en un éclair de celle des princes, fit prisonniers ceux-ci et disparut à nouveau avec eux dans les profondeurs du rocher. Ceux des soldats qui avaient survécu retournèrent auprès du roi et lui racontèrent ce qui s'était passé. Celui-ci, au comble de l'étonnement, dit à son frère cadet : « Mon cher, rends-toi en toute hâte au pays du sage Tangana. Par son ascèse il s'est rendu invincible aux dieux et aux hommes. Efforce-toi de l'apaiser et ramène au plus vite les princes et le cheval. Ne perds pas de temps car voici bientôt le printemps, qui est la saison convenable pour ce sacrifice. Il ne faut jamais se montrer arrogant envers les ascètes. Irrités, ils sont capables, en un instant, de réduire le monde en cendre. Commence donc par lui rendre hommage et présente-lui ensuite ta requête. »

« Mahāsena se hâta d'obtempérer et se rendit au pays du sage Tangana. Il le trouva plongé dans un état de totale concentration, le corps aussi immobile qu'un mur ou une bûche de bois, les sens et l'esprit parfaitement apaisés, toute conscience (individualisée) de lui-même dissoute dans l'océan de l'absence de constructions mentales. Il s'inclina devant lui à plusieurs reprises, tel un roseau, et le salua de l'*añjali*. Puis il chercha à se le concilier en récitant divers hymnes de louange. Trois jours passèrent ainsi. Enfin le fils du sage, satisfait des hommages rendus à son père, sortit du rocher et prit la parole : « Prince, dit-il, tes hymnes de louange m'agréent. Dis-moi quels sont tes voeux et je les exaucerai sans tarder. Je suis en effet le propre fils du grand ascète Tangana. Le moment n'est pas encore venu pour lui de parler. Il a jadis décidé d'entrer en *samādhi* pour une durée de douze années consécutives. Cinq se sont écoulées, il en reste sept. Dis-moi tout ce que tu désires voir s'accomplir et je le ferai. Ne me prends pas pour un enfant car je suis, moi aussi, un ascète et ma puissance est comparable à celle de mon père. Il n'y a rien en ce monde qui ne puisse être accompli par les yogins. »

« Après avoir entendu ces paroles Mahāsena, homme avisé, s'inclina devant le fils du sage, le salua de *l'añjali* et déclara : « Je désirerais m'entretenir avec le sage Tangana lui-même, une fois que tu l'auras réveillé. de son *samādhi ;* tel est mon voeu le plus cher ! Si tu as vraiment pitié de moi, exauce-le au plus vite ! » Le fils de l'ascète lui répondit alors : « Ce que tu demandes est parfaitement impossible. Cependant, afin de ne pas rendre vaine la promesse que je t'ai faite, je l'accomplirai. Patiente un moment et tu pourras mesurer la puissance de mon yoga. Mon père habite en ce moment le royaume de la paix, suprêmement auspicieux. Aucun moyen extérieur ne saurait l'en faire revenir mais je puis le réveiller. à l'aide de moyens subtils de caractère yoguique. » Ayant ainsi parlé, il s'assit, rétracta tous ses sens, résorba le souffle inhalé dans le souffle exhalé, et quitta (son corps) à l'aide du souffle central. Pénétrant dans celui de son père[45], il y réveilla les facultés mentales *(manas)* de celui-ci, qui étaient comme dissoutes, et regagna bien vite son propre corps. Le sage revint alors à lui et aperçut à ses pieds le prince (Mahāsena) incliné dans une attitude de déférence et d'hommage. Il se demanda ce que cela pouvait bien signifier mais sa vision yoguique lui permit de tout comprendre. Calme et serein, il s'adressa à son fils :

« Mon enfant, ne te conduis plus jamais ainsi ! La colère est l'ennemie de l'ascèse. Pour s'épanouir sans obstacle l'ascèse a besoin de la protection du pouvoir royal. S'opposer à l'accomplissement d'un sacrifice est une conduite digne d'un démon, non d'un ascète. Délivre immédiatement le cheval et les princes, afin que le sacrifice puisse avoir lieu au temps prescrit ! » Après cette admonestation, le fils du sage se hâta de retourner dans le rocher d'où il ressortit avec le cheval et les princes. Toute colère dissipée, il les restitua avec joie et les dépêcha vers la capitale royale. Mahāsena, au comble de la stupéfaction, interrogea respectueusement le grand ascète Tangana : « Voici, ô Bienheureux, ce que je désirerais savoir : comment le cheval et les fils de mon frère ont-ils pu pénétrer à l'intérieur même du rocher ? » Tangana lui répondit : « Écoute, prince, j'ai moi-même jadis été un souverain. Longtemps, j'ai gouverné tout un continent entouré par l'océan. Un jour, par la grâce du Grand Dieu, j'ai compris ce que représentait la pure conscience, identique à la Déesse Tripurā. Bientôt, à force de méditer sur l'insignifiance des choses d'ici-bas, j'en vins à me désintéresser des affaires de ce monde et je finis par abdiquer en faveur de mon fils (aîné). Je me retirai dans la forêt, accompagné de ma fidèle épouse[46]. Depuis, j'ai passé ainsi des millions d'années à me livrer à l'ascèse. Ma femme bien-aimée parvint aussi, à mon contact, à la plus

haute réalisation. Un jour, le poids de ce qui devait encore s'accomplir *(bhavyārthagaurava)* fit qu'elle se présenta devant moi, enflammée de désir, alors que j'étais plongé dans le *samādhi*. Voyant qu'elle ne pourrait pas me réveiller sur-le-champ, mais incapable par ailleurs de résister à la véhémence de son désir, elle se représenta mentalement en train de faire l'amour avec moi. Et cette création mentale *(bhāvanā)* fut d'une telle intensité qu'elle conçut et mit au monde un fils, celui-là même que tu vois devant toi. En le déposant (à sa naissance) sur mes genoux, elle me tira de mon *samādhi*. Puis son corps se dispersa dans les grands éléments et elle rejoignit le suprême firmament de la conscience. Voyant cet enfant sur mes genoux, je fus pris de pitié et décidai de l'élever. Plus tard, ayant appris de moi que j'avais jadis gouverné un royaume, il voulut en faire autant et sollicita mon aide. Grâce à mon enseignement, il obtint des pouvoirs yoguiques extraordinaires et il construisit, simplement par la pensée, un univers à l'intérieur de ce grand rocher. C'est là qu'il gouverne un continent entouré par un océan et c'est dans ce monde que le cheval et les jeunes princes, maintenant délivrés, ont été retenus prisonniers. »

Après avoir entendu ce récit de l'ascète, Mahâsena s'adressa à nouveau à lui : « Tout cela est merveilleux ! Mais je voudrais voir de mes yeux ce monde à l'intérieur du rocher. De grâce, montre-le-moi ! » Ainsi sollicité par le prince, l'ascète ordonna à son fils : « Montre-lui ton univers tout entier, selon son voeu ! » et il se replongea aussitôt dans son *samādhi*.

« Le fils de Tangana prit alors avec lui le prince et se dirigea vers le rocher dans lequel il pénétra aussitôt. Mais le prince était bien incapable d'en faire autant. Aussi appela-t-il à l'aide. De son côté, le fils de l'ascète l'appelait depuis l'intérieur du rocher. Il finit par ressortir et dit à Mahāsena : « Prince, ce monde t'est inaccessible parce que tu n'es pas un yogin. Pour quiconque n'est pas exercé dans le yoga ce rocher est impénétrable. Et pourtant, afin d'honorer la parole de mon père, je dois t'y faire entrer. Tu vas donc déposer ton corps grossier dans cette crevasse masquée par les herbes folles et m'accompagner à l'intérieur du rocher avec ton seul corps subtil[47]. » Mais le prince répondit : « Je ne sais pas comment faire pour déposer mon corps grossier. Et si jamais j'y parvenais, ce serait la mort immédiate ! » Ces paroles provoquèrent l'hilarité du fils du sage : « Ah, je vois que tu n'es vraiment pas un expert en yoga ! C'est bon, ferme les yeux ! »

A peine Mahāsena s'était-il exécuté que le fils du sage se glissa en lui grâce à ses pouvoirs yoguiques, s'empara de son corps subtil et déposa son corps

grossier dans une anfractuosité du rocher. Puis il entra à nouveau dans le rocher, accompagné cette fois du prince. Celui-ci était dans une sorte de léthargie, privé qu'il était de son corps grossier. Le fils du sage lui en procura un autre, né du pouvoir créateur de son imagination, et aussitôt le prince se réveilla. Il se vit alors emporté par le fils du sage à travers l'immensité de l'espace cosmique. Apercevant au-dessus de lui l'effrayante voûte céleste qui s'étendait de toutes parts à l'infini, il s'écria : « Noble ascète, ne me lâche pas ! Sinon, je basculerai dans l'abîme du vide et je périrai ! » Le voyant ainsi terrorisé, le fils du sage sourit et répondit : « N'aie pas peur, prince ! Je ne vais pas t'abandonner. Reprends tes esprits et contemple cet univers créé par moi à l'intérieur de la montagne ! »

« Rasséréné, il laissa errer ses regards à l'entour et vit que le ciel était noir. Très loin, en bas, brillaient les constellations. Plus tard, ils traversèrent cette zone et commencèrent à descendre vers la région de la lune. Le prince fut comme paralysé par les rayons glacés émanés du disque lunaire, mais le fils du sage l'en protégea. Ils s'approchèrent ensuite du soleil dont le rayonnement eût consumé le prince si le fils du sage n'avait rafraîchi son corps à l'aide de ses pouvoirs yoguiques. Ils aperçurent alors le monde terrestre se reflétant à travers le ciel Svar. Enfin, ils atterrirent au sommet de la Montagne d'Or [48]. De là le regard portait dans l'immensité. Guidé par le fils du sage, le prince put distinguer la montagne Lokâloka qui enserre la terre. A l'extérieur de cette montagne on n'apercevait qu'une masse ténébreuse. A l'intérieur s'étendait la terre dorée avec ses océans et ses sept continents, tous pourvus de fleuves et de chaînes de montagnes. Tous les êtres vivants étaient là, les dieux, les titans, les hommes, les démons, les génies de toutes espèces. Il aperçut également, trônant sur une montagne d'argent dans le paradis Vaikuntha, lui-même sis dans le monde céleste Satya [49], le fils du sage qui, assumant tour à tour les rôles de Brahmā, Visnu et Siva, présidait aux opérations cosmiques de création (maintien et destruction). Il le vit ensuite, sous une autre forme, régner sur la terre en tant qu'empereur universel.

« Ayant eu ainsi un aperçu des prodigieux pouvoirs yoguiques du fils du sage, Mahāsena fut plongé dans la stupéfaction. C'est alors que le fils du sage reprit la parole : « Douze millions d'années (humaines) se sont écoulées pendant cette journée. Retournons maintenant dans le monde extérieur où se trouve mon père. » Sur ces mots, il s'élança à nouveau dans l'espace avec le prince et tous deux regagnèrent le monde extérieur au sortir du rocher.

Chapitre **XIII**

La vie est un songe

« Pour sortir de la montagne, le fils de l'ascète avait à nouveau plongé le prince dans la léthargie, en réduisant son corps subtil aux seules traces mentales. Une fois la sortie accomplie, il le reconstitua et le réintroduisit dans son corps grossier, ce qui eut pour effet de réveiller le prince. Mahāsena ouvrit les yeux et contempla le monde à l'entour. Or tout y était nouveau, les gens, les arbres, les rivières, les étangs, etc. Stupéfait, il interrogea le fils de l'ascète: « Qu'est-ce - ô Bienheureux – que ce monde que tu me présentes ? Il est tout différent du précédent ! Explique-moi cette merveille ! »

« Le fils de l'ascète lui répondit : « Tu te souviens, prince, de ce monde où nous habitions jadis, toi et moi. Beaucoup de temps s'est écoulé depuis, et il s'est transformé. Ce qui pour nous, au cœur du rocher, n'a duré qu'une journée a représenté ici douze millions d'années. C'est pourquoi ce monde a pris une forme nouvelle. Vois comme les coutumes et les langues y sont devenues différentes ! Avec le temps, le caractère des gens se modifie et il en va de même pour le monde (dans son ensemble). J'ai observé cela maintes et maintes fois. Regarde mon vénérable père, toujours plongé dans son *samādhi.* Nous sommes à nouveau sur ce même petit coin de terre où jadis tu as entonné sa louange. Et voici le grand rocher à l'intérieur duquel je t'ai révélé la présence d'un univers.

« Dans la lignée de ton frère (le roi Susena), les générations se sont succédé par milliers. Sur cette même terre du Bengale, là où s'étendait autrefois la cité de Sundarapurā, il n'y a plus aujourd'hui qu'une forêt parcourue par des hordes de bêtes féroces. Le descendant actuel de ton frère s'appelle Vīrabahu. Il règne sur le pays Mālva et sa capitale est Viśāla, sur les bords de la Ksiprā. Dans ta propre lignée, un certain Suśarma est roi chez les Dravidiens. Sa capitale est Vardhana, sur les bords de la Tāmraparnī [50].

Tout va sans cesse se transformant. Le monde se modifie d'instant en instant. A travers une longue évolution la face même de la terre, avec ses montagnes, ses lacs et ses rivières, est devenue différente. Telle est la loi qui préside au cours du monde. Les collines s'aplanissent et les plaines se soulèvent. Les

déserts se mettent à regorger d'eau et les montagnes se transforment en plages de sable. Un sol aride et caillouteux devient une terre de douceur et une terre de douceur devient dure comme la pierre. Un sol stérile devient fécond et un sol fécond stérile. Les gemmes se transforment en graviers et les graviers en gemmes. Une eau douce devient salée et une eau salée douce. Tantôt ce sont les hommes qui se multiplient sur la terre et tantôt les quadrupèdes, ou les vers et les insectes. Tout se transforme donc avec le temps, et telle est la raison pour laquelle notre pays présente maintenant cet aspect. »

« Ces paroles du fils de l'ascète plongèrent le prince Mahâsena dans un désespoir si terrible qu'il s'évanouit. Le fils du sage lui fit reprendre ses esprits et s'efforça de le consoler. Mais lui, songeant à son frère, à ses neveux, à son épouse et à ses propres fils, se lamentait misérablement. Le voyant ainsi pleurer tous les siens, le fils du sage, cherchant à l'éclairer, lui dit : « Ô prince, toi qui es un homme réfléchi, pourquoi donc te lamentes-tu en ce moment ? Les gens avisés ne font jamais rien de vain. Celui qui agit sans envisager les résultats possibles de son action est un sot. Dis-moi, qui donc pleures-tu et quel est le but de tes pleurs ? »

« Mahâsena répondit, écrasé de chagrin : « Comment peux-tu - ô grand sage – ne pas percevoir la cause de ma douleur ? Comment poser une telle question à celui qui a tout perdu ? La perte d'un seul être cher vous plonge dans le chagrin. Mais que dire de moi qui viens de perdre tous ceux que j'aimais ? » Le fils du sage sourit et répondit : « Est-ce donc une tradition, dans ta famille, de se comporter ainsi ? Est-ce que tu craindrais, en ne pleurant pas tes parents, d'accumuler du démérite ? Ou bien crois-tu que tes lamentations te rendront ce que tu as perdu ? Prince, réfléchis bien à ceci : quel peut bien être le résultat de telles lamentations ? Si tu penses que c'est une obligation morale de déplorer la perte des gens de sa famille, songe aux innombrables ancêtres que tu as perdus. Eux aussi, tu aurais dû les pleurer ; pourquoi ne l'as-tu pas fait ? Et quel est le fondement de la parenté ? Diras-tu que c'est le fait, pour des frères par exemple, de provenir des mêmes père et mère ? Mais d'innombrables vers et détritus de toutes sortes sont continuellement produits par les corps des parents, ainsi que par le propre corps de chacun, et ne sont pas pour autant comptés au nombre de la parenté ! Songerais-tu un instant à te lamenter sur leur perte ?

« Songe, ô prince, à ta nature véritable et à celle de ceux dont tu pleures la disparition. Es-tu ton corps ou bien es-tu distinct de lui ? Le corps a la nature

d'un agrégat. Si tu considères qu'un agrégat périt (en tant que tel) dès lors qu'un de ses éléments disparaît, alors tu devras convenir que le corps est détruit à chaque instant, comme en témoigne la formation des urines, des excréments, des mucosités, la pousse des cheveux et des ongles, etc. Quant à la destruction absolue des agrégats, elle est inconcevable. Il est clair, en effet, que les parties constitutives des corps de tes parents se retrouvent aujourd'hui dans la terre et les autres éléments. Enfin, l'étendue qui sous-tend tous les corps est, elle, absolument indestructible [51].

« De plus, tu n'es pas ton corps mais le possesseur de ton corps. Ne dis-tu pas toi-même « mon corps », comme tu dis « mon vêtement » ? Comment peux-tu donc t'identifier à ton corps ? Or, si tu es distinct de ton corps, comment peux-tu, par lui, entrer en relation avec le corps d'autrui ? Entretiens-tu une relation quelconque avec les vêtements portés par ton frère, etc. ? Comme il en va de même pour leur corps, que signifient ces pleurs devant la destruction de ces corps ? Dis-moi plutôt quelle est cette essence de ton être qui s'exprime à travers des jugements comme « mon corps », « mes sens », « mon souffle », « mon esprit » ?

« Mahāsena réfléchit un moment. Ne sachant comment répondre à la question de l'ascète, découragé, il lui dit : « Ô Bienheureux, je ne parviens pas à découvrir qui je suis. Je souffre sans connaître la véritable cause de mon affliction. Je prends refuge auprès de toi. Dis-moi ce qu'il en est. Tous, ici-bas, nous pleurons quand meurent nos proches. Nous ne savons pas qui nous sommes et qui ils sont, mais nous pleurons quand même. Je suis ton disciple ! Explique-moi tout cela clairement ! »

« Le fils de l'ascète lui répondit : « Écoute, prince. Les êtres sont aveuglés par la māyā de la Grande Déesse. Ne se connaissant pas eux-mêmes, ils se lamentent en pure perte. Aussi longtemps qu'ils ne réalisent pas qui ils sont, ils restent en proie à leurs souffrances. Une fois qu'ils l'ont compris, ils sont à tout jamais libérés de la souffrance. De même qu'une personne gagnée par le sommeil perd conscience de son moi (social) et souffre dans ses cauchemars, ou qu'un homme ensorcelé par les formules de quelque magicien prend peur devant le serpent illusoirement dressé devant lui, de même, aveuglés par la *māyā* et privés de la conscience de notre véritable nature, souffrons-nous ici-bas. Mais l'homme réveillé de son cauchemar ne se lamente plus, et pas davantage celui qui perce le secret des artifices du magicien ; bien mieux, il se moque de ceux qui continuent à être victimes de l'illusion magique.

Pareillement, ceux qui sont libérés de l'empire de la *māyā* et qui connaissent leur propre essence, ne souffrent plus d'aucune manière. Ils regardent avec un sourire de commisération ceux qui, comme toi, continuent à être aveuglés par la *maya.* Il t'appartient donc de franchir à ton tour la haute barrière de la *māyā* et de connaître ta propre essence. Use de la discrimination pour triompher de ce chagrin qui est le fruit de ton aveuglement ! »

« Mahāsena répondit au fils du sage : « Les comparaisons dont tu te sers présentent un défaut. Le contenu des rêves et des illusions magiques est irréel, une pure apparence. Mais le monde de l'expérience éveillée est réel, objectif, stable et jamais démenti *(abādhita).* Comment peut-on l'assimiler à celui du rêve ? »

« Le fils de l'ascète, personnage de grande intelligence, lui répondit : « Ce que tu viens de dire, prince, au sujet des défauts que comporteraient mes exemples, témoigne d'un redoublement de ton aveuglement. C'est comme un songe à l'intérieur d'un songe. L'arbre rencontré en rêve ne protège-t-il pas, à ce moment-là, le voyageur du soleil, en lui offrant son ombre ? Est-ce qu'il ne le rassasie pas de ses fruits ? Tant que dure le rêve, en quoi sa réalité est-elle démentie ? Est-il perçu comme instable ? Tu diras que tout cela est démenti, en bloc, au réveil. Mais le monde de la veille tout entier n'est-il pas à son tour « démenti » dans le sommeil profond ? Tu penses peut-être qu'il ne l'est pas réellement puisqu'il reprend son cours le jour suivant ? Mais cela peut se produire aussi pour le rêve. Certes, dans le rêve, on n'a pas (directement) conscience d'une telle continuité mais on ne l'a pas davantage dans la vie éveillée, où tout se modifie d'instant en instant. En vain objecteras-tu que, dans la vie éveillée, en dépit des changements qui s'y produisent, l'impression de continuité peut se fonder sur la présence d'un arrière-plan (formé de choses stables), car un tel arrière-plan existe aussi bien dans le rêve et y joue le même rôle. En fait, l'impression de continuité est illusoire dans les deux types d'expériences.

« Examine avec soin ce qu'il en est des objets réputés « réels » rencontrés dans l'existence éveillée. Les corps, les arbres, les rivières, les lampes, tout cela se modifie d'instant en instant. Comment l'impression de continuité qu'elles donnent pourrait-elle être fondée ? Les montagnes elles-mêmes ne demeurent pas intactes d'un instant sur l'autre, érodées qu'elles sont par l'activité incessante des torrents, des sangliers, des mulots, des fourmis, etc. Et il en va de même pour les plaines et les océans. Mais je puis te démontrer cela

d'une autre manière encore. Sois attentif à mes paroles.

« Dans le rêve comme dans l'existence éveillée la continuité est limitée (dans le temps). Une continuité illimitée est en effet impossible pour tout ce qui a la nature d'un effet. Sans doute peut-on parler d'une certaine continuité au niveau de la cause matérielle des effets, l'élément Terre, etc., mais cela est également valable pour le rêve. Quant à l'argument selon lequel le rêve est démenti au réveil, alors qu'on n'observerait jamais l'inverse, il importe à son propos de rappeler que le « démenti » n'est ici que la simple absence de manifestation. Or, dans le sommeil profond, c'est la perception de l'ensemble des choses qui n'est pas manifestée. Si maintenant tu définis le « démenti » comme la mise en évidence de la fausseté (d'un contenu), je te répondrai que les égarés de ton espèce ne sauraient, en tout état de cause, être en possession des critères du vrai et du faux. Seuls, ceux qui ont connu la Réalité ont une idée claire de ces critères. L'expérience du rêve et celle de la veille sont donc sur le même plan.

« Le sentiment de la longue durée est éprouvé au cours du rêve exactement comme il l'est dans l'expérience éveillée. Le monde du rêve est donc lui aussi « réel », « objectif », « stable » et « non démenti ». Dans la veille l'impression d'être éveillé est claire et distincte, mais elle l'est tout autant dans les rêves. Dans ces conditions, comment sera-t-il possible, prince, de discriminer ces deux états ? Pourquoi ne pleures-tu pas les parents que tu as eus en rêve (et que tu as « perdus » au réveil) ? Le monde prend le visage même de la croyance que l'on projette sur lui. Si tu crois fermement qu'il n'est que vacuité, il t'apparaîtra aussi vide que le pur espace. Une croyance, à condition de n'être jamais reconnue comme fausse, devient permanente. S'identifiant à cela même qu'elle pose, elle devient vraie. De ce que j'avance, mon univers, tel que tu as pu le contempler, constitue une preuve vivante. Vérifions-le en faisant le tour du rocher. »

« A ces mots, le fils du sage prit le prince par la main et fit avec lui le tour du rocher. Puis il dit : « Tu as vu ce rocher, prince ; il ne fait guère plus de deux *krośa*[52] de tour et pourtant tu as découvert en son sein un monde immense. Ce monde était-il réel ou irréel ? Étais-tu éveillé ou plongé dans un rêve ? Dans ce monde à l'intérieur du rocher nous n'avons passé qu'une journée mais douze millions d'années se sont écoulées (à l'extérieur). Lequel des deux temps est vrai, lequel est faux ? Comment en décider ? Il y a là comme deux rêves différents. Tu vois bien que le monde n'est que la croyance que nous projetons

sur lui. A l'instant même où cette croyance disparaît il se dissout. Apprends donc, prince, que la vie n'est qu'un songe et cesse de pleurer. Comprends que dans tes rêves c'est toi-même qui te projettes sur l'écran de ta propre conscience, toi-même encore qui, dans la vie éveillée, te projettes sur l'écran de cette même conscience. Réalise que tu es pure conscience et rejoins au plus vite le plan de la suprême félicité. »

Chapitre XIV

La relativité universelle

« Après avoir écouté ces paroles de l'ascète et médité sur elles avec un esprit clair, Mahâsena comprit que la vie était un songe et abandonna bien vite son chagrin. Rasséréné et apaisé, il interrogea à nouveau le fils du sage : « Ô toi à la grande intelligence, toi qui connais toutes choses visibles et invisibles, aie la bonté de répondre à mes questions ! Tu affirmes que toute chose tire son origine de la croyance ou création mentale *(bhāvanā).* Pourtant, j'ai beau m'appliquer à créer mentalement ceci ou cela, cette chose ne se manifeste pas extérieurement pour autant. En revanche, il m'a été donné de contempler le monde créé mentalement par toi à l'intérieur du rocher. Comment cela se fait-il ? D'autre part, comment le temps et l'espace peuvent-ils être l'un et l'autre appréhendés parallèlement de manières si différentes ? L'une des deux perceptions n'est-elle pas nécessairement fausse ? »

« Le fils du sage répondit : « La croyance est une représentaion synthétique *(s*amk*alpa).* Elle est tantôt capable de s'imposer *(siddha),* tantôt non. La croyance capable de s'imposer est celle qui ne permet pas à des représentations divergentes *(vikalpa)* d'interférer avec elle, celle qui demeure concentrée sur un seul point. C'est par le moyen d'une telle création mentale que Brahmā a créé cet univers dont l'objectivité (apparemment) absolue s'explique par l'adhésion que lui apporte l'ensemble des êtres vivants. Mais toi, n'osant croire que quiconque puisse adhérer à tes créations mentales, tu laisses des représentations divergentes interférer avec elles, et c'est pourquoi elles ne parviennent pas à s'imposer.

« Le pouvoir d'imposer aux autres ses propres créations mentales est d'origine diverse. Certains êtres le détiennent de naissance. D'autres l'obtiennent par le moyen des talismans, des plantes, du yoga, de l'ascèse, des formules magiques, ou encore le reçoivent à titre de don. Brahmā le possède de naissance. Les Génies et les Démons l'obtiennent par le moyen des talismans, les Dieux par les plantes et les yogins par le yoga. Les ascètes l'obtiennent par l'ascese et les magiciens par les formules magiques. Les Démiurges comme Viśvakarman [53] l'ont reçu à titre de don. Ces constructions

mentales doivent s'opérer en laissant de côté toutes les pensées précédentes. A cette condition, elles demeureront stables et, en l'absence de toute interférence avec des représentations mentales inopportunes parce que divergentes, elles pourront s'imposer et produire des effets grandioses. C'est parce qu'elles sont interrompues par d'autres pensées que tes propres constructions mentales, prince, ne s'imposent pas (à autrui). Exerce-toi dès maintenant si tu as l'intention de créer, toi aussi, un univers !

« Tu me parles également des différences qui affectent la perception de l'espace et du temps. Tout cela te paraît étrange parce que tu ne comprends pas bien la nature de l'univers. Je vais t'expliquer cela en détail ; sois attentif à mes paroles. Il appartient à la nature même de l'univers de se manifester sous les espèces de la multiplicité. La lumière du soleil est une mais elle est perçue de deux manières différentes : pour les êtres nyctalopes elle n'est que ténèbres, alors qu'elle éclaire tous les autres. Les hommes et les quadrupèdes ne peuvent pas respirer de l'eau alors que les poissons, etc., le peuvent. Le feu brûle tous les êtres vivants à l'exception d'une certaine espèce de perdrix qui s'en nourrit[54]. Le feu est aussi éteint par l'eau. Quelquefois, pourtant, il peut flamber au sein même de l'eau. Toutes choses en ce monde présentent ainsi un double aspect, qu'elles soient ou non accessibles aux sens. On pourrait en donner des centaines et même des milliers d'exemples. Je m'en vais t'expliquer pourquoi il en va ainsi. Prête-moi toute ton attention.

« Les choses sensibles dépendent des sens, vue, etc., dont elles ne sont finalement que des modifications. Le visible, par exemple, n'est rien en dehors du sens de la vue. Un organe oculaire envahi par la bile voit tout en jaune. Un autre défaut lui fera voir toute chose dédoublée. Ainsi, selon les maux dont ils souffrent, les yeux voient le monde d'autant de manières différentes. Il existe dans l'Océan de l'Est une île, appelée Karandaka, dont les habitants voient tout en rouge. De même, les habitants de l'île Ramanaka voient toutes choses sens dessus dessous. Et ainsi, d'une île à l'autre, les gens voient le monde de manières diverses, en rapport avec la structure particulière de leurs organes visuels. Et lorsqu'il arrive aux habitants de ces îles de voir le monde autrement (i.e. non coloré en rouge, à l'endroit, etc), ils se soignent avec des plantes jusqu'à ce qu'ils aient retrouvé leur vision « normale [55]. Ainsi donc, rien de ce que l'œil perçoit à la surface de la terre n'est définissable en dehors de sa relation à l'œil lui-même. La même chose peut être affirmée des parfums, dans leur rapport à la structure (variée) de l'odorat, et de toutes les qualités

sensibles en général. Pareillement, toutes les relations, comme la succession, etc., dépendent des sens et de l'esprit *(manas)*. A vrai dire, elles n'ont pas d'existence réelle en dehors d'eux.

« Ecoute, prince : ce qui se manifeste au plan des phénomènes comme pure extériorité forme en réalité le point de départ de tous les mondes, la toile sur laquelle les univers sont peints. Cependant, la signification « en dehors de » a elle-même besoin d'être définie à partir d'un terme de référence *(apādāna)* fixe. Seul, le corps pourrait constituer ce lieu à l'extérieur duquel le monde se déploie. Mais lui-même apparaît comme extérieur ; comment pourrait-il jouer le rôle de terme de référence (absolu) ? Dire « à l'extérieur de la montagne », ce n'est évidemment pas poser la montagne elle-même comme extérieure. Or, il est certain que le corps est vu comme un objet extérieur, au même titre qu'une jarre, etc. On ne peut même pas dire : « il est vu comme extérieur » (au principe conscient interne qui le manifeste) car ce qui se tient en dehors de la lumière, celle d'une lampe ou celle du soleil par exemple, n'est en aucune manière manifesté. Il convient donc de poser que toute chose manifestée l'est à l'intérieur même de ce qui la manifeste.

« Quant au principe manifestant, il ne peut être le corps car celui-ci, tout comme une colline, etc., est lui-même manifesté. Rien de ce qui est passivement manifesté ne peut en même temps jouer le rôle de principe manifestant ; sinon, nous déboucherions sur une régression à l'infini *(anavasthā)*. Une chose passivement manifestée ne peut se manifester activement elle-même. Le principe de la manifestation doit donc être la pure action de manifester en sa plénitude indivise. C'est pourquoi la plénitude englobe l'existence de l'espace et du temps qui ne sont manifestés que par elle. Tout ce qui est manifesté, intérieurement ou extérieurement, est inclus d'avance dans cette essence même de la manifestation. Pas plus que le pic qui se « détache » de la masse de la montagne ne lui est réellement extérieur, le monde n'est extérieur à cette essence consciente, prise comme « dedans » absolu. Cette pure essence de la lumière, en laquelle le monde entier est comme résorbé, se manifeste librement à l'intérieur d'elle-même, partout et toujours.

« Elle est la suprême conscience, la Grande Déesse Tripurâ. C'est elle que les Vedântins appellent Brahman, les Vishnouites Visnu, les Çivaïtes Siva, les Çâktas la Puissance (ś*akti*). Quant aux éléments dogmatiques que les uns et les autres surajoutent à cette pure essence, ils sont de peu d'importance. Tout ce qu'elle manifeste demeure contenu en elle, comme les reflets dans le miroir.

Pour elle, l'action de manifester une forme (particulière) quelconque est adventice. La forme manifestée, en revanche, est totalement immergée en elle et n'a pas, en dehors d'elle, davantage d'existence que la cité reflétée dans un miroir. De même que la diversité immense de la cité reflétée n'est possible que grâce à la pureté, à la densité, à l'homogénéité de la surface réfléchissante, de même toute la diversité cosmique repose sur la pureté, la densité, l'homogénéité absolues de la suprême conscience.

L'espace a la nature d'un vide. Aussi est-il capable de contenir autre chose que lui-même, à savoir le monde sensible. Mais la conscience absolue n'est partout et toujours que plénitude indivise. Comment tolérerait-elle en son sein, ne serait-ce que l'ombre de la dualité ? Aussi est-ce de manière spontanée, par la surabondance même de sa liberté et sans avoir recours à un quelconque matériau, qu'elle fait apparaître dans le miroir de sa propre essence uniforme la prodigieuse variété des êtres mobiles et immobiles. De même que l'unité du miroir n'est en rien compromise par la diversité de ce qui se reflète en lui, de même l'unité de cette puissance de récollection *(anusamdhāna)* qu'est la conscience n'est en rien compromise ou altérée par le foisonnement des apparences cosmiques. Examine, prince, le monde intérieur formé par les créatures de ton imagination : en dépit de leur infinie diversité elles se réduisent à des modalités de la pure conscience. Qu'elle suscite des formes éphémères ou qu'elle les dissolve en elle-même, la conscience demeure foncièrement libre de constructions mentales *(nirvikalpā)*. Ainsi le miroir demeure-t-il essentiellement inchangé, qu'il accueille ou non des reflets.

« Quand la pure conscience indivise, semblable en cela au miroir qui reflète le vaste ciel, prend l'initiative de s'apparaître à elle-même comme extérieure à elle-même, cette première effusion (srst*i)* prend le nom d'« inscience » *(avidyā)*. Cette manifestation à la faveur de laquelle la plénitude originelle semble se fissurer est appelée « le phénomène de l'extériorité » *(bāhyābhāsana)*. L'aspect de non-égoïté qu'il présente résulte d'un certain retranchement opéré sur la plénitude du Je absolu. On le nomme « le Non-développé » *(avyakta)* ou « la puissance de matérialité » *(jadaśakti)*. A son tour, la pure forme originelle de la conscience, lorsqu'on l'envisage comme déjà fragmentée et extra-vertie, constitue en elle-même le « Principe de Siva » *(śivatattva)* et, en tant que manifestation, le « Principe de la Puissance ou de l'Énergie » *(śaktitattva)*. Entre (cette conscience pure) et le grand vide extérieur imaginé par elle s'opère alors une identification partielle, de la

forme : « C'est moi qui suis cela ». D'où le troisième (Principe), appelé « l'Éternel Śiva » *(sadāśiva)*. Lorsqu'à l'intérieur de ce Principe l'aspect d'objectivité extérieure vient à l'emporter (sous la forme : « C'est cela que je suis »), il prend le nom de « Seigneur » *(īśvara)*. La prise de conscience, enfin, de « l'identité dans la différence » *(bhedābheda)* des troisième et quatrième Principes constitue un cinquième Principe, appelé « le Pur Savoir » *(śuddhavidyā)*. Ces cinq Principes, cependant, sont tous purs en ce sens qu'à leur niveau les différences concrètes ne se sont pas encore manifestées.

Mais, à partir du moment où la pure conscience cède librement le pas à la « puissance de matérialité », celle-ci usurpe le rôle de substance *(dharmin)* et relègue par là même la conscience dans celui d'attribut *(dharma)* La puissance de matérialité prend alors le nom de *māyā*. C'est cette dernière qui projette l'idée de toutes les différences concrètes. Assaillie par la prédominance des différences, la pure conscience se recroqueville, pour ainsi dire, sur elle-même. Revêtant l'une par-dessus l'autre les cinq cuirasses qui ont nom *kalā, vidyā, rāga, kāla* et *niyati,* elle endosse du même coup la condition de sujet fini *(purusa)*. *Kalā* est l'activité limitée, *vidyā* la connaissance limitée, *rāga* la passion. *Kāla* est la limitation dans le temps, *niyati* la soumission à une nécessité extérieure. Le sujet fini est en effet assujetti à ces espèces de limitation[56].

« Ce qu'on appelle la « nature » *(prakrti)* d'un être, c'est l'ensemble des dispositions acquises par lui à la suite des actions qu'il a accomplies au cours d'innombrables renaissances. Cette « nature » prend appui sur le principe de conscience présent dans le sujet fini. Et parce que le fruit des actes est triple, elle doit être elle-même d'essence triadique. Dans le sommeil profond elle se présente sous sa forme pure mais au réveil elle prend l'aspect du psychisme *(citta)*. On peut dire encore que le psychisme n'est autre que la conscience elle-même, mais recouverte par les traces des actes antérieurs. D'autre part, si le psychisme et ce qu'on appelle le « Non-développé » sont essentiellement la même chose, le psychisme diffère concrètement d'un individu à l'autre. Dans le sommeil profond, là où tous les sujets finis se confondent, il perd cette forme individualisée et se résorbe dans la « nature » dont il émerge derechef au réveil. En vérité, on parle de « sujet fini » là où prédomine l'aspect de conscience et de « psychisme » là où prédomine l'aspect de « nature ». Ce psychisme se présente sous la forme du triple organe interne, eu égard aux trois fonctions qu'il assume, celle de l'ego *(ahamkāra),* celle de l'intellect *(buddhi)* et celle du *sensorium commune (manas)*. Ensuite viennent les cinq

organes d'action et les cinq organes de connaissance d'où procèdent à leur tour les cinq éléments subtils, son, etc., et enfin les cinq éléments grossiers, espace, etc.

« C'est ainsi que la suprême conscience, après avoir suscité le phénomène de l'extériorité, se prend au jeu de la création, etc., tout en restant le témoin de ses propres opérations. Au commencement, sous l'aspect de la Déesse Tripurâ, elle a produit l'embryon d'or, le Dieu Brahmā. Celui-ci, à son tour, a créé mentalement notre univers. Mais la pure conscience du « Je » demeure l'énergie suprême de la conscience, celle qui jamais ne se divise. L'apparence de sa démultiplication à travers les corps (des vivants) est due à des conditions adventices *(upādhi)*[57] créées mentalement par Brahmā. Elle s'évanouit dès que cesse la création mentale (de Brahmā). Ta propre puissance de création mentale, prince, est obnubilée par la *maya.* Si tu parviens à écarter cet obstacle, tes créations mentales deviendront des réalités objectives. Un temps, un espace, une chose quelconque apparaissent tels qu'on les imagine, immenses ou infimes. Ce que mon imagination a projeté comme devant durer un jour n'a duré qu'un jour. Le même « temps » projeté par l'imagination de Brahmā a duré douze millions d'années. D'où la relativité des notions de « lent » et de « rapide ». Dans ce rocher dont Brahmâ avait fixé la mesure à deux *krośa* de circonférence mon imagination a projeté un espace infini et le rocher s'est bel et bien dilaté à l'infini. Les deux (temps et les deux espaces) sont à la fois vrais et faux. Toi aussi, tu es capable de faire apparaître comme immenses un temps et un espace limités, à condition de t'obstiner à les imaginer tels. C'est ainsi, prince, que ce monde réputé « extérieur » est une pure création mentale projetée sur l'écran du Non-développé, lui-même essentiellement fait de conscience. Le monde n'est qu'un assemblage de couleurs jetées sur la toile du Non-développé. Il n'a pas de réalité en dehors de cette toile. Et celle-ci, à son tour, est tissée par la conscience à l'intérieur d'elle-même. Étonne-toi, après cela, qu'un yogin puisse, en un instant, accéder à des lieux très éloignés, qu'un homme ordinaire mettrait très longtemps à atteindre, et y percevoir directement ce qui s'y trouve ! Le proche et le lointain, le long et le bref ne sont que pures créations mentales réfléchies dans le miroir intérieur de la conscience. Médite là-dessus et défais-toi de tes illusions en t'appliquant à réaliser mentalement la pure conscience. Tu deviendras alors aussi libre que je le suis. »

« Après avoir entendu ces paroles du fils du sage, Mahâsena se délivra de

toute illusion. Connaissant désormais ce qu'il lui importait de connaître, le cœur purifié, il s'exerça au *samādhi* et prit conscience pour son propre compte du pouvoir absolu de la création mentale. Il accéda alors à la plénitude de la liberté et demeura longtemps à en jouir. Puis, abandonnant toute espèce d'identification à son corps, il se confia au ciel immense de la pure conscience et atteignit le suprême *nirvāna.* C'est ainsi, Rāma, que le monde extérieur nous apparaît doué de réalité objective dans la seule mesure où nous croyons fermement qu'il est tel. Médite longuement là-dessus, afin que se dissipe l'illusion qui recouvre encore ton esprit. »

Chapitre XV

La femme-ascète

Cette extraordinaire histoire du monde à l'intérieur de la montagne plongea à nouveau Paraśurāma dans un abîme d'étonnement. Il réfléchit lucidement sur les paroles de son maître Dattātreya et décida d'aller à nouveau le consulter. Après l'avoir salué il l'interrogea respectueusement : « Maître, la doctrine que tu m'as exposée à l'aide de nombreuses paraboles, je crois, au terme d'une longue réflexion, en avoir saisi l'essentiel. La connaissance *(samvedana)* est l'unique réalité. Le connaissable *(samvedya)* est projeté sur elle par l'imagination. Il n'a pas plus de consistance que le reflet d'une cité dans un miroir. La pensée est la puissance suprême, la Grande Déesse en forme de conscience pure. C'est elle qui, en vertu de sa seule liberté et sans requérir aucune matière première, fait apparaître sur l'écran de sa propre essence la variété de l'univers et de ses catégories constitutives, Non-manifesté, etc. Voilà ce qu'une réflexion poussée m'a permis de comprendre.

« Cependant, cette conscience que l'on décrit comme essentiellement séparée du connaissable ne saurait être saisie, parce qu'en fait elle se présente toujours sous la forme du connaissable. Sans le connaissable, comment pourrait-il y avoir perception de la connaissance ? Et si cette perception fait défaut, que deviennent les buts de l'homme ? Or, la délivrance elle-même est un but de l'homme. Quelle forme peut-elle prendre dans ces conditions ? Si la délivrance est liée à cette connaissance (vide de tout objet) comment (le délivré-vivant) peut-il participer à l'expérience ordinaire ? Or, l'on voit les « connaissants » *(jñānin)* eux-mêmes s'adonner à leurs occupations quotidiennes. Comment, chez eux, la connaissance pure peut-elle être séparée du connaissable ? Comment la conscience pure peut-elle coexister avec l'expérience ordinaire ? De plus, la connaissance étant une, son fruit, l'état de délivrance, devrait aussi être un. Pourquoi alors « les connaissants » se comportent-ils dans le monde de manières si diverses ? Les uns accomplissent au moment voulu ce qui est enjoint par les Écritures. Les autres honorent une divinité par des rites variés. Certains se vouent au recueillement en rétractant leurs sens. Certains mortifient leur corps et leurs sens par la pratique des austérités. D'autres, au moyen de divers enseignements, éveillent les âmes de

leurs disciples. Certains gouvernent des royaumes selon les règles de l'art politique. Certains polémiquent dans des réunions publiques. Certains passent leur temps à rédiger des traités sur des sujets variés. D'autres sont constamment plongés dans la torpeur. D'autres, enfin, mènent une existence répréhensible aux yeux du monde. Et pourtant tous sont considérés comme d'authentiques « connaissants ». Comment justifier cette diversité de situations alors que le fruit de l'effort est le même pour tous ? Sont-ils vraiment tous au même degré des « connaissants » ou bien y a-t-il une hiérarchie entre eux ? Toi qui as spontanément pitié du disciple qui n'a d'autre refuge que ta personne, tu te dois de m'expliquer tout cela ! »

Dattātreya écouta cette requête, l'esprit serein. L'estimant justifiée, il prit la parole en ces termes : « Rāma, tu es l'homme le plus intelligent qui soit. Te voici tout près d'accéder au domaine suprême. Adonné comme tu l'es à la saine réflexion, tu mérites la connaissance. Si tu es capable de réfléchir ainsi, c'est que la Grâce (du Seigneur) est déjà descendue sur toi. Sans elle, comment pourrait-on atteindre le salut ? Tu dois savoir que cette réflexion elle-même est (en dernière analyse) l'œuvre de la divinité, en ce sens que, bien propitiée, elle ne cesse pas de stimuler cette réflexion. Ce que tu affirmes avoir compris, tu l'as effectivement compris. Cependant, la manière même dont tu t'exprimes montre que tu n'as pas encore pleinement réalisé cette essence de la suprême conscience. Celui qui ne comprend que sur le mode abstrait, celui-là ne comprend pas vraiment. La conscience suprême, lorsqu'elle est pleinement comprise, abolit toute abstraction. La connaissance abstraite est comparable aux expériences faites en rêve. De même qu'un trésor découvert en rêve n'est d'aucune utilité, de même la connaissance abstraite échoue à procurer le fruit suprême. A ce propos, laisse-moi te conter une histoire. Elle est ancienne et des plus édifiantes.

« Il y avait jadis un roi des Videha appelé Janaka [58]. Il observait fidèlement le ***dharma*** et sa sagesse lui révélait le visible aussi bien que l'invisible. Un jour, au moyen des plus hauts sacrifices, il rendit hommage à la Déesse présidant à son propre Soi. A l'occasion de cette session rituelle se rassemblèrent des brahmanes instruits, des ascètes, des spécialistes des rites védiques et des sacrifiants. Au même moment, Varuna [59] entreprit lui aussi un sacrifice. Il invita les brahmanes et les autres. Mais ceux-ci ne vinrent pas en grand nombre, retenus qu'ils étaient par les honneurs et les gratifications dont les comblait Janaka. C'est alors qu'intervint un fils de Varuna, personnage fort intelligent. Déguisé en brahmane, il entreprit de tromper les (vrais) brahmanes.

Arrivé sur les lieux du sacrifice, il bénit le roi et se mit à insulter les participants au sacrifice en sa présence même : « Ton aire sacrificielle, ô roi, n'a guère d'éclat ! Elle ressemble aux rives d'un lac envahies par des bandes de hérons et de corbeaux. L'éclat d'une assemblée est rehaussé par la présence d'hommes de connaissance comme, en automne, un lac couvert de lotus est embelli par la présence de cygnes. Mais je n'aperçois ici aucun « connaissant ». Eh bien, bonne chance à toi ! Quant à moi, je m'en vais. Il n'y a pas de place pour moi ici. Comment pourrais-je me joindre à une telle assemblée de sots ? »

« Ces paroles prononcées par le fils de Varuna excitèrent la colère des gens de l'assemblée. « Pourquoi donc – s'écrièrent-ils - nous insultes-tu, ô brahmane ? Grâce à quel savoir prétends-tu nous surpasser ? Tu te vantes bien vainement. Commence donc par nous vaincre dans la discussion, avant de songer à partir ! Les savants de la terre entière se sont rassemblés ici. Penses-tu pouvoir vaincre la terre entière ? » Le fils de Varuna répondit : « Je vous vaincrai tous, en un clin d'œil, dans la discussion. Si jamais je suis vaincu par vous, vous aurez le droit de me jeter dans l'océan. Mais si c'est moi qui l'emporte je vous y jetterai tous, un à un. Si vous êtes d'accord avec cette (proposition), entamez la discussion avec moi ! »

« Les brahmanes commencèrent alors à discuter avec lui, chacun à son tour. Mais tous étaient vaincus par ses arguties, et c'est par centaines, par milliers qu'il les jetait dans l'océan. Les serviteurs du fils de Varuna les conduisaient alors auprès de Varuna lui-même qui, installé sur son aire sacrificielle, saluait respectueusement chaque nouvel arrivant. Mais quand le fils d'un certain Kahola apprit que son père venait d'être ainsi jeté dans l'océan, il accourut aussitôt. Son nom était Astāvakra [60]. Il connaissait l'art de l'argumentation aussi bien que celui de la sophistique. Aussi, le fils de Varuna fut-il, à son tour, vaincu. Comme on s'apprêtait à le jeter dans l'océan, il révéla sa véritable identité et ramena du royaume de son père tous ces excellents brahmanes.

Gonflé d'orgueil, Astāvakra les traita avec hauteur et ils en éprouvèrent de l'amertume. Survint alors une femme-ascète. Les brahmanes allèrent la trouver et elle les consola. Elle portait une robe de couleur ocre et ses cheveux étaient tressés à la manière des ascètes. Elle gardait en dépit de son âge l'aspect d'une jeune fille et un grand charme émanait de toute sa personne. Le roi la salua respectueusement au moment où elle faisait son entrée dans l'assemblée. Elle s'adressa aussitôt à Astāakra : « Ô toi, fils de Kahola, mon cher enfant, tu es

très intelligent et tu as été capable de délivrer ces brahmanes en triomphant dans la discussion du fils de Varuna. Je vais maintenant te poser une question. Réponds-y en laissant de côté toute espèce de sophistique. Ce domaine dont la connaissance fait s'évanouir tous les doutes et procure une absolue immortalité, ce domaine au-delà, duquel il n'y a plus rien à connaître ou à désirer, cet Inconnaissable, si tu le connais, hâte-toi de me dire ce qu'il est ! »

« Ainsi interpellé par la femme-ascète, le fils de Kahola répondit : « Je connais ce domaine et je parle souvent à son sujet. Il n'y a rien en ce monde qui me soit inconnu. Écoute donc, femme-ascète ! La question n'a d'ailleurs pas grande importance. Toutes les Écritures, je les ai compulsées, et souvent. Je réponds maintenant à ta question ; sois attentive à mes paroles. Ce fondement de tous les mondes n'a ni commencement ni milieu ni fin. Il n'est délimité ni par l'espace ni par le temps car il a pour essence la conscience pure et indivise. C'est grâce à lui que l'univers tout entier est manifesté comme une cité reflétée dans un miroir. Voilà ce qu'est le domaine suprême ! En le connaissant, on accède à la condition d'immortel. De même que celui qui a reconnu le miroir (comme tel) ne se laisse plus abuser par la multitude infinie des reflets, de même, lorsqu'on a connu cela, on est délivré du doute et de toute espèce de désir. En même temps cela est, à proprement parler, inconnaissable, de par l'absence de facteurs tels que le sujet connaissant, etc. Voilà, ô femme-ascète, la vérité telle qu'on peut la découvrir dans les Écritures. »

« La femme-ascète répondit : « Tu as bien parlé, ô fils d'ascète, et ce que tu as dit sera approuvé par tous. Mais tu as dit d'une part : « à cause de l'absence d'un sujet connaissant (le domaine suprême) est inconnaissable », et d'autre part : « c'est en le connaissant qu'on parvient à l'immortalité ». Comment concilier ces deux affirmations ? S'il est inconnaissable, tu dois dire : « je ne le connais pas » ou : « il n'existe pas ». Si, par contre, il existe et que tu le connais, tu ne dois pas le déclarer inconnaissable. En fait, brahmane, tu ne le connais que par le témoignage des Écritures, non par toi-même, et c'est pourquoi ton savoir n'a rien d'évident *(aparoksa).* Tu perçois directement la totalité des reflets mais tu ne perçois pas directement le miroir. Comment peux-tu raconter tout cela devant le roi Janaka sans te sentir l'objet du mépris général ? » Astāvakra ne sut que répliquer à ces paroles. Envahi par la honte, il se tint un moment immobile, la tête penchée, l'esprit absent. Il finit par dire : « Je ne connais pas, ô femme-ascète, la réponse à ta question. Je suis ton disciple. Explique-moi comment les Écritures peuvent déclarer des choses aussi contradictoires. Je parle sincèrement, sachant bien que le mensonge ruine

les effets des austérités. »

« La femme-ascète fut touchée par la sincérité d'Astāvakra et elle lui répondit de manière telle que tous, dans l'assemblée, purent l'entendre : « C'est pour avoir ignoré cela, mon enfant, que beaucoup ont sombré dans l'égarement. C'est un secret bien gardé mais déposé dans toutes (les Écritures). Le simple raisonnement ne permet pas d'y avoir accès. A part le roi et moi-même, personne dans cette assemblée ne le comprend. On en discute un peu partout mais nul parmi les érudits qui se fient au seul raisonnement ne connaît la réponse à cette question. Sans le secours d'un maître et sans la Grâce de la divinité, même l'intelligence la plus déliée ne sera pas en mesure de la connaître par le moyen du seul raisonnement. Écoute avec attention ce que je vais te dire. L'esprit qui se cantonne dans l'abstraction ne le connaîtra pas, même après l'avoir entendu proclamer. Tant que cette connaissance n'aura pas été intériorisée dans les profondeurs du Soi elle pourra être proclamée et entendue des milliers de fois : ce sera toujours en vain. Une personne peut ainsi, par simple distraction, ne pas remarquer le collier qu'elle porte autour du cou et croire qu'il lui a été dérobé par des voleurs. Quelqu'un peut bien l'avertir de sa méprise : elle ne « retrouvera » réellement le collier qu'après en avoir constaté *de visu* la présence sur son cou. Se contenter de réfléchir, même avec subtilité, à la situation ne lui servirait à rien. De même, on peut bien avoir souvent entendu affirmer que le Soi était notre véritable essence : on n'aura cependant aucune chance, serait-on le plus intelligent des hommes, de le rencontrer à l'extérieur. Il est nécessaire de se tourner vers l'intérieur de soi-même. Ainsi une lampe éclaire-t-elle tous les objets à l'entour. Mais elle n'a pas elle-même besoin d'être éclairée par une autre lampe car elle s'éclaire elle-même. Et il en va de même pour le soleil et tous les objets qui possèdent le pouvoir d'éclairer. Serait-il sensé de prétendre à propos des lampes, etc. : « elles n'existent pas ; elles n'ont pas le pouvoir d'éclairer » ?

« Sans doute, les objets du genre lampe, etc. restent-ils cependant éclairables (de l'extérieur), alors que le principe de la pensée *(cittattva)* ne l'est absolument pas. Doit-on le soupçonner pour autant de « paraître inconnaissable » ? Réfléchis à tout cela en tournant ton esprit vers l'intérieur. La suprême énergie de la conscience est la Déesse Tripurā et le fondement de l'univers. Elle qui manifeste toutes choses, en quel temps et en quel lieu n'est-elle pas manifestée ? Là où elle ne se manifesterait pas rien ne serait manifesté. L'énergie de la conscience se manifeste à travers la non-manifestation elle-même. Comment pourrait-elle ne pas être révélée alors que

la non-manifestation elle-même est révélée ? Si tu admets qu'elle est toujours révélée, alors essaie de discerner de quelle manière elle l'est. Ici beaucoup se comportent en aveugles, même des savants et des hommes rompus au raisonnement. Ils s'égarent et restent prisonniers de la transmigration car leur regard n'est pas tourné vers l'intérieur.

« Aussi longtemps que le mouvement de l'intelligence vers le dehors n'a pas été suspendu, il n'y a pas de regard intérieur possible. Aussi longtemps qu'il n'y a pas de regard intérieur, on n'accède pas à cette (pure conscience). Le regard intérieur est dépourvu de toute tension : comment pourrait-il appartenir à un intellect tendu dans l'effort ? C'est pourquoi tu dois t'approcher de ta propre essence en abandonnant toute espèce de tension. Alors, pendant un instant, tu rejoindras ta propre essence et tu t'y maintiendras sans pensée. Puis tu te souviendras (de la question précédente) et tu comprendras en quel sens la conscience est à la fois inconnaissable et parfaitement connue. Telle est la vérité. Lorsque tu l'auras connue tu atteindras la condition immortelle. Voilà tout ce que j'avais à te dire, ô fils d'ascète ! Maintenant je te salue et je m'en vais. Si tu n'as pu comprendre tout cela à la simple audition, le roi Janaka, le meilleur des sages, t'éclairera. Interroge-le sans cesse et il dissipera tous tes doutes. »

« Sur ces mots, elle disparut comme une nuée chassée par le vent, tandis que le roi lui rendait hommage et que s'inclinaient les membres de l'assemblée. Voilà, ô Rama, la manière dont le Soi est connu. »

Chapitre XVI

Sommeil et Samādhi

Ce conte plongea Paraśurāma dans la stupéfaction. Désireux d'en apprendre davantage, il se tourna à nouveau vers Dattātreya : « Elle est à coup sûr étonnante – ô Bienheureux ! - cette histoire du temps passé. Mais parle-moi aussi des questions qu'Astāvakra adressa encore au roi et des réponses de celui-ci. Vraiment, je n'avais encore jamais entendu un récit aussi captivant ! Maître, par pitié, révèle-moi tout ce qui concerne la connaissance ! » Ainsi sollicité, le grand ascète Dattâtreya fit à Paraśurāma ce récit suprêmement auspicieux :

« Apprends donc, Rama, quelles furent les paroles prononcées par Janaka, la grande âme. Après le départ de la femme-ascète, Astāvakra, accompagné de nombreux brahmanes, s'en vint trouver cet excellent roi et l'interrogea au sujet du discours, aussi bref que plein de sens, qu'elle avait prononcé : « Ô roi des Videha ! Je n'ai pas bien saisi le sens des paroles de la femme-ascète, à cause de leur densité même. Explique-moi – océan de pitié – comment la connaissance peut-elle être quelque chose d'inconnaissable ! » Alors Janaka, esquissant un sourire, répondit :

« Cela n'est ni totalement inconnaissable ni totalement connaissable. Si cela était totalement inconnaissable, qu'est-ce qu'un maître pourrait trouver à enseigner ? Or, en fait, un maître fait connaître la vérité ; aussi est-ce en lui qu'il faut avoir confiance. Cette aperception *(vedana)* est à la fois très facile et très difficile à appréhender. Elle s'offre à celui dont le regard est tourné vers l'intérieur et se dérobe à celui dont le regard est tourné vers l'extérieur. Elle est directement indescriptible et inconnaissable bien qu'en un sens descriptible et connaissable sous une forme autre (que la sienne propre). Tout ce dont tu constates la présence en ce monde n'est que du connaissable. Examine donc avec un esprit lucide tout ce qui se manifeste à toi : la puissance de manifestation, indépendante des objets manifestés, est le fondement de toute manifestation. Reconnais-la, et elle seule, pour la Réalité, ô fils d'ascète ! Le simple objet connaissable n'est pas la connaissance parce qu'il ne se manifeste pas de lui-même. Autre est la connaissance à travers laquelle les objets

viennent à être connus – sans qu'elle-même le soit jamais de cette manière – autres les objets ainsi connus. Les formes diverses revêtues par les objets ne diversifient en rien la connaissance. Toute différence, en effet, n'est qu'une propriété de l'objet et, comme telle, ne peut jamais concerner la connaissance. C'est dans la sphère du connaissable en effet, qu'apparaît une diversité d'aspects. En écartant le connaissable par la pensée, contemple la connaissance exempte de tout aspect particulier. La connaissance est comme le miroir qui reproduit (fictivement) la diversité des choses reflétées en lui : par le fait qu'elle supporte les divers aspects du visible la connaissance assume (fictivement) la multiplicité. C'est ainsi, dans sa forme investie par les objets connaissables, que la connaissance, support de l'univers, devient elle-même connaissable. Ce n'est jamais dans sa forme propre. Constituant l'essence même du sujet connaissant, elle ne peut jamais être connue de lui (comme un objet).

« Réfléchis, Astāvakra, sur cette essence limpide qui est la tienne ! Tu n'es ni le corps, ni le souffle vital, ni même le mental, car celui-ci est instable. Le corps, lui, n'est que la somme de ses constituants primordiaux *(dhātu),* comment pourrait-il être ton essence ? De plus, il se manifeste comme un objet « autre », se détachant ainsi de l'idée du « Je ». Le souffle et le mental se détachent pareillement de l'idée du « Je ». Mais la suprême conscience, elle, ne s'en détache jamais. Aussi est-ce elle, le sujet connaissant universel, qui constitue en vérité ton être, Astāvakra ! Inverse la direction de ton regard et contemple la pensée pure, ton propre Soi. Les meilleurs esprits parviennent à la saisir au moment même où on les instruit à son sujet. Mais le regard dont il est question ici n'est pas celui de l'œil de chair, mais le regard intérieur par lequel tu vois dans tes rêves. C'est lui qu'il s'agit de tourner vers l'intérieur. Sans une telle conversion, il n'est pas possible de voir quoi que ce soit. Lorsqu'on cherche à observer un objet quelconque, on doit détourner le regard de tous les autres objets et le fixer sur celui que l'on désire voir. C'est alors seulement qu'on le percevra clairement. Autrement, même placé devant les yeux, l'objet ne sera pas clairement perçu, ce qui équivaudra à une absence pure et simple de manifestation. Et il en va ainsi pour l'ouïe, le toucher et les autres sens. Le cas des perceptions purement mentales, plaisir et douleur, n'est pas non plus différent : elles aussi nécessitent une conversion du regard intérieur. Voilà en quoi consiste la concentration du regard intérieur. Seul un esprit concentré sur lui-même et pur peut refléter la forme propre (du Soi). Je vais t'expliquer cela à fond. Écoute avec attention.

« Le Soi est à la fois accessible et inaccessible à la perception mentale. Mais, ici, bien des connaisseurs de la Révélation et de la Tradition tombent dans la confusion. Dans le cas d'un objet extérieur sa saisie par l'esprit comporte deux moments : l'esprit commence par se détourner des autres et ensuite il se concentre sur l'objet considéré. Étant donné en effet que, dans les conditions normales, le simple fait de se détourner des autres objets ne manifeste par lui-même aucune chose réelle, une seconde activité de l'esprit, à savoir sa fixation sur l'objet considéré, est requise. La manifestation de toute réalité distincte et déterminée s'opère ainsi à travers cette double activité. Mais il n'en va pas ainsi pour la pure conscience *(citi)* qui transcende toute distinction et toute détermination : le simple fait de se détourner de tout le reste suffit à la manifester. Si l'on a un miroir à sa portée et que l'on désire voir un objet déterminé s'y refléter, on doit à la fois éloigner les autres objets et placer en face du miroir l'objet en question. Mais si c'est l'espace lui-même que l'on désire voir apparaître dans le miroir, la seule chose requise est alors d'éloigner les autres objets. Présent partout, l'espace est constamment reflété dans le miroir. Mais, dans les conditions normales, il n'a pas de présence distincte : il est comme caché par les autres choses. C'est pourquoi le simple fait d'éloigner ces choses, dont il constitue le support universel, le révèle immédiatement. De même, la conscience pure est partout présente, comme le substratum de tout ce qui existe. A tout instant, elle est reflétée en sa plénitude dans l'esprit, comme l'espace (dans le miroir). Aussi suffit-il, pour la manifester, que l'esprit se détourne des autres choses.

« Dis-moi, ô brahmane, à quel moment et en quel lieu fait défaut cette puissance de manifestation ! Quand et où elle n'existe pas, le « quand » et le « où » eux-mêmes n'existent pas. Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit de manifester le Soi conscient, seul le retrait de l'esprit est requis : il n'a pas à être mis en présence d'un nouvel objet. C'est l'impossibilité d'une telle mise en présence qui fait parler (du Soi) comme inconnaissable. Mais il est en réalité connaissable par un esprit purifié, la pureté de l'esprit coïncidant ici avec la mise à l'écart de tout objet autre que le Soi. Telle est la voie royale vers la connaissance de la Réalité. Aussi longtemps qu'il n'est pas purifié, comment l'esprit pourrait-il accéder à la connaissance ? (Inversement), comment celle-ci pourrait-elle ne pas s'installer à demeure dans un esprit purifié ? Chacun des autres moyens, rites, adoration, détachement, a pour unique utilité de contribuer à cette purification de l'esprit. A cela se limite son efficacité. C'est ainsi que la réalité suprême n'est manifestable qu'à l'aide d'un esprit purifié. »

Après avoir entendu ce discours du roi, Astāvakra revint à la charge : « S'il suffit, ô roi, de ce retrait de l'esprit dont tu as parlé pour que se manifeste la suprême conscience, celle-ci doit être aussi bien révélée dans le sommeil profond car l'esprit s'est alors détourné des objets. Dès lors, à quoi bon utiliser d'autres moyens ? Le sommeil, à lui tout seul, permettra d'atteindre le but ! » A cette objection du brahmane le roi répondit :

« Écoute, ô brahmane, d'une oreille attentive ce que j'ai encore à te dire. Il est exact que l'esprit, dans le sommeil profond, se détourne entièrement des objets. Mais, en même temps, ses pouvoirs propres sont occultés. Comment pourrait-il alors manifester la conscience ? Lorsqu'un miroir est recouvert de noir de fumée le simple fait d'éloigner tout autre objet ne suffit pas pour que l'espace s'y reflète de manière apparente. De même, un esprit obnubilé par le sommeil ne sera, en aucune manière, capable de manifester la conscience. Autrement, pourquoi une bûche de bois, un mur, etc. n'en seraient-ils pas capables ? Seul, par conséquent, un esprit purifié et en possession de ses pouvoirs propres peut manifester la conscience. C'est pourquoi l'enfant nouveau-né, par exemple, en est tout à fait incapable. Songe encore à ceci : lorsqu'un miroir est enduit de suie il reflète cette suie, même si on ne le remarque pas. C'est parce que la suie adhère au miroir que l'on ne saisit pas cette réflexion, mais le miroir n'a rien perdu de son pouvoir intrinsèque. De même, dans l'état de sommeil profond, la torpeur adhère pour ainsi dire à l'esprit. C'est pourquoi le simple fait de se détourner des objets ne suffit pas à lui faire manifester la conscience. Cet état est fait d'hébétude ; d'où, au réveil, l'impression d'avoir été plongé dans la torpeur. Mais je vais t'expliquer cela plus en détail. Écoute avec attention.

« Il y a deux manières pour l'esprit d'opérer : la mise en lumière *(prakāśa)* et la prise de conscience active *(vimarśa)*. On appelle « mise en lumière » la stase *(viśrānti)* de l'esprit dans les objets extérieurs et « prise de conscience active » la réflexion *(vicāra)* à laquelle il se livre à l'intérieur de lui-même à propos de ces objets. La mise en lumière est « exempte de constructions mentales » *(nirvikalpa)* car elle ne se différencie pas en fonction des choses diverses qu'elle révèle. La prise de conscience active « comporte construction mentale » en ce sens qu'elle fusionne avec la parole et reçoit d'elle sa différenciation. La mise en lumière est exempte de constructions mentales dans la mesure où elle est pure vision de la chose même. Elle ne fusionne pas avec la parole pour former des jugements du type : « cet (objet) appartient à telle

espèce ». Reposant sur cette pure vision et fusionnant avec la parole au sein d'un jugement d'identification, surgit alors la prise de conscience active, démarche intérieure qui revêt la forme de la réflexion. Elle-même se présente sous deux aspects : tantôt l'expérience directe d'un nouvel objet, tantôt une rémémoration produite à partir de traces résiduelles *(samskāra).* L'esprit possède toujours ainsi un double pouvoir.

« Le sommeil profond, qui est un état durable, a pour essence la mise en lumière de la torpeur. L'état de veille, où foisonnent les prises de conscience actives, passe pour la condition de non-hébétude. Le sommeil profond, au contraire, est un état d'hébétude parce que l'activité de mise en lumière y présente un caractère « compact » *(nibida).* C'est pour cette même raison que les lampes, etc., en dépit de leur luminosité, sont réputées choses non pensantes auprès de tous ceux qui savent. La torpeur *(nidrā)* ou « grand vide » n'est autre que la première entité apparue (au cours du processus de création), l'indifférencié *(avyakta).* Le sommeil profond, qui est la mise en lumière de cette torpeur, ne peut donc présenter aucun trait qui lui soit commun (avec une quelconque conscience d'objet). Et cependant, dans la veille elle-même, à l'instant précis où se produit la perception d'un objet, l'esprit pénètre dans un semblable état. Ceux qui raisonnent bien proclament que l'esprit est comme dissous dans le sommeil profond, cela à cause du caractère « compact » de la mise en lumière de cette puissance de l'indifférencié (qu'est la torpeur). Et il l'est aussi, selon eux, à l'instant précis où s'effectue la perception d'un objet.

« Écoute, ô brahmane, je vais te révéler à partir de ma propre expérience cette doctrine secrète au sujet de laquelle même les sages à la subtile intelligence sont en proie à la confusion. Le *samādhi* sans constructions mentales, le sommeil profond, la perception d'un objet, ces trois expériences n'en font qu'une parce que le caractère « compact » de la mise en lumière y est le même. Ce qui, au niveau de l'expérience quotidienne, permet de les distinguer, c'est la différence des prises de conscience actives qui leur succèdent respectivement. Et cette différence elle-même s'explique en définitive par la différence des objets manifestés à l'intérieur de chacun de ces états. Dans le *samādhi* il s'agit de la pure conscience, dans le sommeil profond de l'indifférencié, dans l'état de veille d'un objet déterminé. Mais, en dépit de la différence des objets manifestés, la manifestation elle-même demeure absolument libre de constructions mentales ; d'où son nom de « luminosité homogène ».

« Chez tous les sujets, aussi bien le *samādhi* que le sommeil profond font l'objet d'une prise de conscience claire immédiatement après leur cessation. C'est qu'il s'agit là d'états durables. La perception (des objets), elle, s'effectue dans l'instant et n'est donc pas aussi clairement reconnue. Mais le *samādhi* et le sommeil eux-mêmes, lorsqu'ils viennent à être de courte durée, ne sont pas davantage remarqués. Et pourtant ces deux états existent bel et bien. L'instant d'assoupissement peut être remarqué par des individus perspicaces, et cela grâce à leur familiarité (avec le sommeil en général). Mais un *samādhi* furtif ne le sera pas. Or tous les vivants, ô brahmane, passent par de tels *samādhi* furtifs tout au long de leur expérience quotidienne. Tout instant de l'état de veille où la prise de conscience active n'est pas encore intervenue peut être appelé de ce nom. Le *samādhi,* en effet, n'est que l'absence d'une telle prise de conscience. Le sommeil profond et la perception sensible possèdent eux aussi la nature du *samādhi,* mais ils ne la possèdent pas dans sa plénitude car ils sont toujours lestés de certaines traces résiduelles qui préparent le retour d'une prise de conscience différenciée. Dans l'état de veille lui-même, l'intuition (de la torpeur et de la pure conscience dans l'instant d'assoupissement et le *samādhi* furtif, respectivement) présente aussi le caractère d'une absence de prise de conscience active. Il y a cependant une différence ; écoute, ô fils d'ascète !

« L'indifférencié, première entité apparue (dans le processus de création) ne présente aucun trait commun avec quoi que ce soit. Il se manifeste sur le mode du « il n'y a rien » et sa forme propre est celle de l'absence absolue. C'est elle, la puissance de matérialité *(jadaśakti)* de la pensée pure, que l'on appelle « sommeil profond ». En elle, en effet, est manifestée l'apparence de l'absence (de tout objet). C'est donc le sommeil profond, et lui seul, qui s'accompagne d'un état de non-pensée. Dans le *samādhi,* au contraire, c'est la pure conscience qui vient a être manifestée, et elle a la forme du *brahman.* Elle dévore l'espace et le temps, anéantissant l'apparence de l'inexistence. Elle, la Déesse omniprésente, comment pourrait-elle se confondre avec le sommeil ? Voilà pourquoi la plongée dans le sommeil profond ne suffit pas à l'adepte pour atteindre son but. »

Telles furent les paroles par lesquelles Janaka guida Astāvakra vers l'éveil spirituel.

Chapitre XVII

Le roi Janaka

Après avoir entendu ces paroles prononcées par Janaka, Astāvakra s'adressa à nouveau au roi. Et voici ce qu'il lui demanda :

« Tu as dit, ô roi, que des *samādhi* furtifs se produisaient même dans les conditions de l'expérience courante. Explique-moi plus clairement dans quelles circonstances se manifestent ces modes de conscience exempts de constructions mentales ! » Le noble roi répondit :

« Écoute, ô brahmane, je vais te décrire ces *samādhi,* tels qu'ils se produisent dans la vie de tous les jours. Un homme, à l'instant où il est embrassé pour la première fois par une nouvelle amante, perd toute conscience du monde extérieur et du monde intérieur. Et comme il ne sombre pas pour autant dans la torpeur, on peut parler ici de *samādhi.* Quand un homme a longtemps désiré un objet quelconque - tout en le croyant inaccessible - et que soudain il l'obtient, cet homme perd, pour un instant, toute conscience du monde extérieur et du monde intérieur. Et comme il ne sombre pas pour autant dans la torpeur, on peut parler ici de *samādhi.* Ou bien c'est un homme qui chemine insouciant, joyeux, sans pensée. Et voici qu'il se trouve soudain nez à nez avec un tigre, l'image même de la mort. Alors, pour un instant, cet homme perd toute conscience du monde extérieur comme du monde intérieur. Et comme il ne sombre pas pour autant dans la torpeur, on peut parler ici de *samādhi.* Ou encore, c'est un père qui chérit son fils, jeune homme bien portant, toujours prêt à le seconder dans les travaux domestiques. Et voilà qu'il reçoit soudain la nouvelle de sa mort. Alors, pour un instant, il perd toute conscience du monde extérieur comme du monde intérieur. Et comme il ne sombre pas pour autant dans la torpeur, on peut parler ici encore de *samādhi.*

« Mais il existe encore d'autres possibilités pour le *samādhi* de prendre naissance. C'est ainsi qu'il se produit dans le passage de la veille au rêve et du rêve au sommeil profond. Quand on s'applique à observer un objet situé à une très grande distance, l'esprit, en quelque sorte, s'étire comme une chenille passant d'un brin d'herbe à un autre. Épousant tout d'abord, pour ainsi dire, la

forme du corps propre, il épouse ensuite celle de l'objet. Mais, dans l'intervalle, il est dépourvu de constructions mentales. Tu peux constater cela dans tous les cas. Mais à quoi bon de longs discours ? Chacun sait bien que l'expérience cognitive n'est jamais une, mais que son cours est fait d'une succession d'actes de connaissance distincts. C'est pourquoi tous les maîtres considèrent que l'intellect - certains disent : le Soi lui-même - est fait d'une succession d'instants. Mais l'état d'absence de constructions mentales existe entre ces instants. Apprends donc, ô fils de Kahola, qu'aux yeux de ceux qui savent le *samādhi* se produit d'instant en instant, alors que pour les autres il est aussi inexistant que les cornes du lièvre. »

A ces paroles de Janaka le brahmane répliqua par de nouvelles questions : « Si, au sein même de l'expérience ordinaire, le *samādhi* sans constructions mentales appartient à tous les instants, pourquoi le cours du monde *(samsrti)* se maintient-il ? Le sommeil profond et la perception manifestent respectivement l'indifférencié et l'objet matériel *(jada).* C'est pourquoi ils ne peuvent servir à l'atteinte du but (suprême) de l'homme. Mais le *samādhi* a pour essence la manifestation de la pure conscience. Pourquoi donc le cours du monde se poursuit-il après lui ? Dissipe donc mes doutes, ô grand roi, en m'expliquant comment cette expérience appelée « *samādhi* sans constructions mentales » est capable de détruire le repaire de l'ignorance et de faire accéder au salut ! »

Ainsi interpellé par cet excellent ascète, le roi répondit : « Écoute, ô brahmane, je vais te révéler l'ultime secret. De toute éternité le cours du monde, en son immensité, procède de l'inconnaissance *(ajñāna).* Il s'avance, charriant avec lui le plaisir et la douleur, et tous les êtres sont plongés en lui comme dans un rêve. Seule, l'intervention de la connaissance est capable d'y mettre fin. Mais une telle connaissance, destructrice de son contraire, comporte construction mentale. Ce n'est pas la connaissance exempte de constructions mentales qui abolit l'inconnaissance car elle n'est en contradiction avec rien. Semblable à l'écran sur lequel défilent des images, elle forme le substratum de toutes les constructions mentales. Cette absence de constructions mentales représente la connaisance sous sa forme pure, avant qu'aucune idéation ne soit venue s'y inscrire. L'inconnaissance elle-même n'est pas autre chose que la connaissance assortie de constructions mentales. Celle-ci est complexe et se dédouble en cause et effet. Son aspect de « cause » a été décrit comme une certaine manière de ne pas reconnaître la plénitude inhérente au Soi propre. Le Soi conscient, en effet, est la plénitude même, exempt qu'il

est de toute délimitation. L'existence même des facteurs de délimitation, temps, etc., n'est connue qu'à travers lui. Or c'est la reconnaissance incomplète de ce Soi qui joue le rôle de « cause » : elle constitue l'Inconnaissance primaire *(mūlājñāna)* qui s'exprime sous la forme du « j'existe ici et maintenant ». L'identification du Soi au corps en est l'« effet ». Aussi longtemps que l'Inconnaissance ne cesse pas, le cours du monde ne s'arrête pas, et l'Inconnaissance ne peut cesser sans la connaissance du Soi en sa plénitude.

« Mais il est avéré que cette connaissance du Soi en sa plénitude est double, directe et indirecte. La connaissance indirecte est celle qui procède de l'enseignement d'un maître ou des textes sacrés. Elle ne permet pas d'accéder immédiatement au but (suprême) de l'homme. Et c'est bien là le genre de connaissance que tu as jusqu'ici retiré de ton contact avec les textes sacrés. Ce que l'on admet par simple foi ne produit aucun résultat. La connaissance directe, elle, procède de la perfection du *samādhi.* Seul le *samādhi* culminant en une telle connaissance directe est capable d'anéantir l'inconnaissance avec tous ses effets et de produire des fruits auspicieux. C'est pourquoi, à ceux qui manquent d'une telle connaissance, le *samādhi* n'est pas susceptible de faire atteindre le but (suprême). Un homme qui ne connaît rien aux joyaux peut bien en apercevoir un dans une chambre aux trésors, il ne sera pas capable de l'identifier. Un expert, en revanche, l'identifiera au premier coup d'œil, à condition d'y prêter attention. Mais, au cas où l'expert ne serait pas attentif, il aurait beau garder les joyaux longtemps sous les yeux, il ne le reconnaîtrait pas davantage, et cela en dépit de toute son habileté. De même, les ignorants, par défaut de savoir, n'obtiennent pas le bénéfice suprême qui découle de la connaissance directe. Au contraire, les érudits au savoir seulement livresque ne parviennent pas, faute de concentration, à la connaissance directe.

« Autre exemple : un homme contemple une étoile mais, ignorant en astronomie, s'avère incapable de l'identifier. Mais le savant en astronomie, s'il ne concentre pas son attention sur l'étoile en question, ne la distinguera pas davantage. Celui, au contraire, qui possède au départ certains renseignements sur cette étoile - la région du ciel où elle se trouve, son aspect, etc. - et qui, résolu à la distinguer à tout prix, concentre son attention sur elle, la reconnaîtra aisément. C'est ainsi que - les uns par ignorance les autres par manque de concentration – beaucoup d'hommes s'avèrent incapables de reconnaître leur propre Soi, en dépit même de l'expérience qu'ils possèdent du *samādhi.* Ils ressemblent à ce personnage qui, victime d'un funeste destin, en vient à mendier sa nourriture parce qu'il a oublié l'existence de ses propres richesses.

Voilà pourquoi tous ces états momentanés de *samādhi* demeurent stériles. Les petits enfants eux-mêmes, ô brahmane, connaissent des états d'absence de constructions mentales, mais cela ne leur sert à rien car l'inconnaissance n'est pas abolie en eux.

« Seule la re-connaissance *(pratyabhijñā),* expérience qui comporte des constructions mentales, peut tarir cette source de la transmigration qu'est l'inconnaissance. Une fois que la divinité de notre propre Soi a été propitiée par de (bonnes) actions accomplies au cours d'innombrables renaissances, alors seulement on accède à l'état de « chercheur de délivrance ». Autrement, des millions d'Eons *(kalpa)* peuvent s'écouler en vain. Or, s'il est déjà difficile de renaître dans la condition d'un être conscient *(cetanatva),* il l'est encore plus d'obtenir d'avoir part à la condition humaine. Et il l'est encore bien davantage de prendre rang parmi les hommes doués d'intelligence intuitive *(sūksmabuddhi).* Considère, ô brahmane, qu'il n'y a même pas un être doué d'activité pour cent êtres immobiles. Et parmi les êtres doués d'activité il n'y en a même pas un sur cent qui soit un être humain. De plus, des millions d'humains se comportent en fait comme des animaux : ils ne distinguent pas le bien du mal, le réel de l'irréel. D'autres millions de mortels ne se soucient que des plaisirs des sens. Gonflés d'orgueil par une vaine apparence de savoir, ils se complaisent dans la ronde des renaissances. Quelques-uns d'entre eux possèdent bien un certain jugement mais un reste d'impureté attaché à leur esprit leur fait renier la non-dualité, cette doctrine suprême qui est enveloppée dans la *māyā* du Seigneur. Comment ces infortunés, encore aveuglés par la *māyā,* pourraient-ils accéder à la non-dualité ? Comment pourrait-elle pénétrer dans leur intelligence ? Non moins infortunés sont ceux qui ne la laissent pénétrer dans leur intelligence que pour la rejeter aussitôt à coup de sophismes. Qu'elle est donc puissante la *maya* du Seigneur ! Voilà des hommes qui tiennent, pour ainsi dire, dans leur main le joyau de la non-dualité et qu'elle amène, par des arguments spécieux, à rejeter ce joyau ! Ceux, en revanche, qui ont su propitier la divinité de leur propre Soi sont délivrés de cette *maya.* Ils raisonnent juste et possèdent la foi. Ayant confiance en l'existence de la non-dualité, ils atteignent ce domaine suprême. Je vais maintenant te décrire, ô brahmane, les étapes de ce chemin (du salut). Sois attentif à mes paroles.

« Au terme d'innombrables renaissances remplies de bonnes actions on acquiert de la dévotion envers la divinité. Propitiée durant une longue période, celle-ci, par sa Grâce, suscite en vous le dégoût des plaisirs, assorti d'un

intérêt exclusif pour la délivrance. Si à ces bonnes dispositions vient s'ajouter la rencontre d'un maître authentique et de son enseignement, alors il devient possible d'acquérir, sous sa forme indirecte, la connaissance de la non-dualité. A partir de là, il convient de réfléchir sur cette non-dualité, divinité de notre propre Soi, en réduisant par le raisonnement les doutes qui peuvent surgir. On devra ensuite méditer longuement, dans un esprit de véracité et sans s'épargner aucun effort, sur cette réalité appelée « non-dualité », jusqu'à en obtenir une connaissance directe et intuitive. Il suffira alors de prendre conscience effectivement de cette suprême réalité déjà atteinte dans la méditation pour anéantir l'inconnaissance, origine de la transmigration. Cela ne fait aucun doute. Une fois que l'on a accédé à la réalité suprême à travers cette culmination de la méditation appelée « *samādhi* sans constructions mentales », il suffit d'une remémoration pour se reconnaître (à tout instant) identique à la réalité non-duelle. Et cette prise de conscience directe a vite fait d'anéantir l'inconnaissance et ses effets.

« Amenée à sa perfection, en effet, la méditation supprime toutes les constructions mentales. Celles-ci sont variées mais leur absence est une. Par le simple fait de ne plus façonner l'image d'aucun nouvel objet on supprime les constructions mentales. Une fois celles-ci supprimées, (l'état mental caractérisé par) leur absence s'installe de lui-même. En effaçant les fresques peintes sur un mur on retrouve la paroi intacte. La simple action d'effacer équivaut ici à la fabrication d'une paroi intacte. De même, l'abandon de toute construction mentale équivaut à la production de l'état où est l'esprit exempt de constructions mentales. Il n'y a rien à chercher au-delà car cela même est l'auspicieuse (non-dualité). Même de très savants tombent ici dans la confusion, si grande est la puissance de la *māyā*. Mais les sages réalisent en un instant la vérité suprême. Ceux qui sont qualifiés pour une telle connaissance se divisent en trois catégories : supérieure, moyenne et inférieure. Ceux de la catégorie supérieure s'éveillent à la Réalité au moment même où ils reçoivent l'enseignement. Chez eux, réflexion et méditation ont lieu dans l'instant même où ils entrent en contact avec la Révélation. Aucun obstacle n'est là pour retarder leur entrée dans le domaine suprême.

C'est ainsi qu'une nuit d'été - le clair de lune transfigurait le parc fleuri où, sur une couche somptueuse, ma bien-aimée et moi reposions enlacés dans l'exaltation née du vin et de la passion - j'entendis dans un lointain insondable le chœur mélodieux des *siddha*[61] célébrant la non-dualité et, en cette occasion

même, j'y accédai par la pensée. Me plongeant dans la réflexion et la méditation, je connus en moins d'une heure ce domaine auspicieux. Et je demeurai ensuite plus d'une heure immergé dans la suprême félicité, l'esprit parfaitement concentré. Puis, retrouvant la mémoire de ce monde, je songeai que je venais pour la première fois d'atteindre ce sublime océan de félicité. Et je désirai aussitôt m'y replonger, comprenant que la plus minuscule gouttelette de cet océan surpassait tous les délices des paradis d'Indra et des autres dieux.

« Tout le bonheur des êtres - me disais-je - , y compris celui de Brahmā, ne peut se mesurer à la moindre parcelle de cette félicité. Jusqu'à ce jour, les années avaient passé pour moi en pure perte. J'étais semblable à ceux qui vont, de maison en maison, mendier une poignée de farine, dans l'ignorance où ils sont des innombrables « pierres philosophales » que recèle leur propre trésor. C'est ainsi que les hommes méconnaissent la félicité native de leur propre Soi et s'épuisent à poursuivre au-dehors des plaisirs qui n'en représentent que d'infimes fragments. C'en est fini pour moi de cette quête exténuante des plaisirs des sens. Je n'aspire plus désormais qu'à m'abreuver éternellement à cette inépuisable source de félicité. Assez de cette misérable routine de la vie ! Autant s'employer à réduire en poudre de la fleur de farine ! Oh ces festins, ces guirlandes, ces lits d'apparat, ces ornements, ces femmes, ces plaisirs ! En avoir joui depuis si longtemps et y revenir sans cesse ! Seul, l'entraînement de la coutume m'a empêché jusqu'ici d'en concevoir du dégoût.

« Après ces réflexions, je m'apprêtais à me tourner à nouveau vers l'intérieur, lorsqu'une nouvelle et lumineuse idée se présenta à moi :

« Qu'est-ce que cette confusion qui s'empare encore de mon esprit ? Je ne fais qu'un avec la félicité absolue du Soi. Qu'ai-je donc à entreprendre ? Qu'y a-t-il, pour moi, à atteindre ? Où et quand pourrais-je obtenir quelque chose que je n'ai pas déjà obtenu ? A supposer que cela ait lieu, comment ce gain serait-il réel ? Et quel plaisir pourrais-je y prendre, moi qui m'identifie à la félicité infinie de la conscience ? Quant au corps, aux sens, à l'organe interne, ils sont semblables aux choses perçues en rêve. Tout cela n'existe que par moi qui coïncide avec la conscience indivise. A quoi bon discipliner l'un de ces organes internes (le mien) ? Les autres sont tout aussi bien en mon pouvoir. Il importe peu que « mon » esprit soit réfréné car tous les esprits, réfrénés ou non, ne se manifestent qu'en moi. Quand bien même ils seraient tous réfrénés, moi-même je ne le serais pas. Comment pourrais-je l'être, alors que je suis sans limites, comme l'espace ? Et que peut bien signifier « concentration »

(samādhi) pour moi qui suis la plénitude même de la félicité de la conscience ? Quelle action pourrais-je bien entreprendre, moi qui suis plus omniprésent encore que l'espace ? En quoi suis-je concerné par le bien et le mal ? Que m'importent les apparences d'activité qui se produisent ou ne se produisent pas dans la multitude infinie de ces apparences que sont les corps ? De par ma souveraineté plus rien n'est à accomplir ou à éviter pour moi en ce monde. Qu'ai-je donc à faire d'un refrènement de l'esprit ? Plongé ou non dans le *samādhi,* j'incarne la plénitude et la surabondance de la joie. Sans chercher à détourner mon corps de ce qui se trouve être son activité du moment, je demeure en tout temps le réceptacle de la Grande Félicité. Je suis la plénitude sans défaut, la lumière qui ne vacille pas.

« Je viens de te décrire la condition de celui dont la qualification est supérieure. Celui dont la qualification est du type inférieur a besoin d'innombrables renaissances pour accéder à la connaissance. Celui dont la qualification est moyenne y accède en combinant l'audition (des textes sacrés), la réflexion et la méditation (sur eux). Entrer dans le *samādhi* en pleine conscience est chose difficile. Mais qu'aurions-nous à faire de centaines de (pseudo-) *samādhi* inconscients ? Ceux-là sont parfaitement vains. Il en va d'eux comme de ces choses que l'on aperçoit le long du chemin mais auxquelles on ne prête aucune attention : elles ne sont pas réellement vues. La connaissance appelée « sans constructions mentales » n'est autre que la connaissance à l'état pur, innée, toujours effective. Elle ne se manifeste pas là où elle est recouverte par des constructions mentales. Mais que l'on éloigne celles-ci, et elle réapparaît. C'est quand on ne distingue pas l'objet connaissable de la connaissance elle-même que cette dernière peut passer pour inconnue. Telle est la voie suprême de la connaissance du Soi. Médite, ô brahmane, sur le sens de ces paroles et tu parviendras à la connaissance. Lorsque tu auras connu le Soi tu seras au bout de tes peines. »

Ainsi instruit et honoré par Janaka, Astāvakra prit congé du roi avec respect et s'en retourna chez lui. Après avoir réfléchi et médité, il parvint à la connaissance de la réalité suprême, au-delà de toute espèce de doute, et devint bientôt un délivré-vivant.

Chapitre XVIII

Servitude et délivrance

(Dattâtreya reprit) : « Je t'ai décrit, ô fils de Bhrgu, cette suprême conscience qui est indépendante des objets connaissables. Nombreuses sont les situations où elle se laisse appréhender. Mais les gens, égarés par l'illusion, ne parviennent pas, faute d'instruction, à la connaître. Pour la réaliser, il est nécessaire d'être perspicace. Mais à quoi bon de longs discours ? Écoute-moi, je vais te révéler l'essentiel de ce qu'il y a à savoir :

« C'est par l'esprit que le connaissable est connu ; aussi l'esprit n'est-il pas lui-même connaissable. Réfléchis à ceci : l'esprit existe même séparé de tout objet connaissable et c'est cette condition même de l'esprit qu'on appelle « aperception pure » (*vitti*). Étant donné que l'appréhension est son essence même, elle ne peut être que perpétuellement manifestée. Tout autre mode d'aperception, en entraînant une régression à l'infini, ferait descendre la nuit sur le monde. Dans le moment même où tu contemples un objet quelconque, n'es-tu pas toi-même manifesté ? Si tu ne l'es pas, tu n'existes pas et comment peux-tu alors me questionner ? Si tu étais aussi irréel qu'une fleur céleste, comment pourrais-tu désirer le bien, comment pourrais-tu chercher à te connaître toi-même ? Tu diras peut-être : « J'ai de moi-même une connaissance générale, et non pas distincte », mais ce trait général est justement ton essence impérissable. Cette absence de toute particularité constitue ta forme propre. Tu sais cela et pourtant tu retombes sans cesse dans l'égarement ! Toute connaissance, pour autant qu'elle manifeste des objets, se revêt de leurs traits distinctifs. C'est pourquoi tu ne te manifestes toi-même spontanément qu'à travers les traits généraux de la connaissance. Tu diras encore : « Je ne m'apparais à moi-même que sous les espèces du corps, etc. ». Mais, écoute : lorsque tu t'apparais à toi-même sous les espèces du corps, c'est uniquement en vertu d'une certaine représentation synthétique *(samkalpa)*. Examine attentivement si une représentation synthétique portant sur un objet autre que le corps te désigne cet objet comme ton propre corps, auquel cas il le deviendrait vraiment. De la sorte, tout ce qui, de ta part, ferait l'objet d'une représentation synthétique appartiendrait *ipso facto* à ton corps. Loin de te limiter à ton corps (proprement dit), tu serais ainsi fait de tout l'univers !

« Ainsi, rien de ce qui est perceptible ne peut constituer ta forme propre car cela est éminemment modifiable. Tu n'es donc que la pure aperception, laquelle n'est jamais perceptible. Cette pure lumière, en elle-même toujours exempte des traits distinctifs des choses visibles, est comme irisée par la diversité multiforme que le corps, l'espace et le temps projettent fictivement sur elle. Écarte donc toute espèce de représentation synthétique et considère ce qui subsiste, à savoir la pure essence de la conscience, comme ton propre Soi. Ce dernier une fois repéré, il suffit de ne plus prêter attention au reste (le corps, etc.) pour que se dissolve l'inconnaissance, source de la transmigration universelle. La délivrance ne se trouve pas quelque part sur la terre, ni au fond du ciel ni dans les régions infernales. Elle est, pour chacun, le simple déploiement de sa forme propre, une fois suspendue l'activité mentale. Et puisqu'elle constitue notre essence même elle est effective à tout instant. Nous pouvons à tout instant atteindre notre but simplement en mettant un terme à notre propre égarement. Toute autre conception de la délivrance, qui en ferait le résultat d'une activité, est impossible car la délivrance serait alors chose périssable. Si elle était autre chose que notre forme propre elle serait aussi irréelle que les cornes du lièvre. En dehors de notre essence même en sa plénitude, quelle autre espèce de délivrance pourrait-elle exister ? En fait, elle est présente dans notre essence même, comme le reflet dans le miroir. Même en ce bas monde, la délivrance ne signifie pas autre chose que la disparition des entraves.

« On pourrait objecter ceci : « La disparition » est quelque chose de négatif. Comment (la délivrance) pourrait-elle être réelle tout en étant négative dans son essence ? Une chose réelle ne peut jamais être à la fois existante et inexistante. S'il en allait ainsi, les images du rêve, à la fois existantes et inexistantes, seraient réelles. Mais, en fait, elles sont irréelles puisque démenties au réveil. » A cela on répondra que le « démenti » n'est autre que la notion de l'absence (d'une chose). Tout ce qui donne lieu à un tel démenti - dont la durée coïncide avec l'absence de perception (de la chose en question) - est irréel. Il en va autrement pour ce qui ne donne pas lieu à démenti. Or, toute chose sensible est susceptible, à tel ou tel moment, de ne susciter aucune représentation d'elle-même, donc de donner lieu à démenti. Ainsi, cela même qui se présente comme à la fois existant et inexistant, est en vérité irréel. Mais ce qui jamais et en aucun lieu ne se donne comme « absent » est absolument réel, et tel est le cas du principe de la pure conscience *(cittattva).* C'est pourquoi la délivrance, si elle présentait ce genre d'ambivalence, ne serait

aucunement réelle.

« La délivrance, c'est le soudain déploiement de notre forme propre en sa plénitude. La pure conscience s'y révèle tout entière par la simple mise à l'écart du connaissable. En effet, la manifestation du connaissable coïncide avec un certain « recroquevillement » *(samkoca)* de la conscience. Le connaissable disparaissant, elle retrouve sa plénitude, débarrassée qu'elle est alors de toute espèce de délimitation. Si l'on considère que la conscience est réellement délimitée par le temps, etc., on doit se demander si ces facteurs de délimitation sont eux-mêmes représentés (*cetita*) ou non. S'ils ne le sont pas, ils s'identifient à (la conscience pure) elle-même, universellement présente. En ce monde, toute réalité *(bhava)* délimitée par le temps est « réalisée » *(bhāvita)* par la conscience. Cette réalité et ce facteur temporel ne peuvent jouer leurs rôles respectifs de délimité et de délimitateur que dans la mesure où ils sont, l'un et l'autre, pénétrés *(vyāpta)*[62] par la conscience. S'ils ne l'étaient pas, comment la délimitation elle-même serait-elle possible ? Il faudrait alors admettre que le connaissable est capable d'exister indépendamment de la conscience. Mais, dans ce cas, il deviendrait impossible d'établir l'existence même de ce connaissable. De tout ce qui est (réputé) extérieur à la conscience, sans relation avec elle, l'existence ne peut jamais être démontrée.

« Il ne peut y avoir non plus de relation partielle (entre la conscience et ses délimitateurs). Dans ce cas, en effet, seule la partie (du délimitateur) en relation avec la conscience serait manifestée et l'existence de l'autre (partie) ne pourrait pas être établie. Ainsi donc, même l'objet dit « extérieur » doit être considéré comme immergé dans la conscience, et il en va ainsi de l'ensemble du connaissable. Lorsqu'une chose baigne complètement dans un milieu donné, comment pourrait-elle servir à délimiter ce milieu ? Or, telle est la situation du connaissable (par rapport à la conscience). Réfléchis soigneusement à cela, ô Rāma ! Cette manière pour les choses de se manifester « dans » la conscience doit être comprise par analogie avec les reflets dans le miroir. En ce monde on ne voit jamais une chose être (matériellement) présente « dans » une autre. Dans ce cas, en effet, les choses viendraient se confondre les unes dans les autres. Je t'ai déjà dit que le caractère d'extériorité des objets reposait entièrement sur une illusion. Reposant sur un tel support, comment ces objets pourraient-ils être réels ? En fait, c'est uniquement le Soi fait de conscience qui se manifeste librement sous la forme de ces divers objets. Rien d'autre n'existe. »

Après avoir entendu ce discours, Paraśurāma posa de nouvelles questions : « Ce que tu as dit - ô Bienheureux ! – me paraît difficile à admettre : n'est-il pas impossible que la pure conscience - qui est une - apparaisse comme multiple ? De plus, tous considèrent que la conscience et le connaissable font réellement deux. En admettant que la conscience soit à elle-même sa propre lumière et qu'elle manifeste (de surcroît) le connaissable, il en ira du connaissable comme des objets de ce monde éclairés par une lumière extérieure : il sera distinct de la conscience qui le manifeste. Dire que le connaissable est lui-même fait de conscience ne s'accorde pas avec notre expérience immédiate. Le grand Janaka, quant à lui, soutenait que l'esprit devenait libre de constructions mentales par la simple suspension de l'activité de pensée et que cet état était en lui-même la connaissance libératrice et la forme propre du Soi. Mais comment cela est-il possible ? L'esprit *(manas)* fonctionne comme un instrument au service du Soi, aussi bien en vue de l'action qu'en vue de la connaissance. Si l'esprit n'était pas (à son service), en quoi le Soi se distinguerait-il de l'inerte et du non-pensant ? De plus, il est clair que l'esprit conditionne aussi bien l'état de délivrance que l'état de servitude du Soi. Que l'esprit devienne libre de constructions mentales et c'est la délivrance ; qu'il en reste pourvu et c'est la servitude. Comment cet instrument qu'est l'esprit pourrait-il jamais être le Soi ? Dans l'état sans constructions mentales lui-même, il continue à faire deux avec lui. Dans la vie courante, également, l'objet d'une illusion des sens est illusoire, mais non le fait même qu'il y ait illusion. Comment la non-dualité serait-elle alors possible ? Et puis on ne voit jamais une chose inexistante déployer une efficience *(arthakriyā)* quelconque. Or, toute chose en ce monde est relativement stable et détentrice d'une certaine efficience. Comment prétendre, dans le seul but d'établir la non-dualité, que ces choses sont irréelles ? Si tout n'est que connaissance erronée, comment distinguera-t-on encore entre le vrai et le faux ? Et comment l'erreur pourrait-elle être identique chez tous ? Explique-moi tout cela, maître. Voilà déjà longtemps que ces doutes occupent mon esprit. »

L'omniscient Dattātreya eut plaisir à entendre ces judicieuses questions et il s'empressa d'y répondre : « Tu as bien fait, Rāma, de poser à nouveau ces mêmes questions. Aussi longtemps que l'esprit n'est pas satisfait on doit poursuivre l'effort de clarification. Comment le maître lui-même pourrait-il éclairer le disciple sur ce qui fait problème pour lui, si celui-ci ne l'interrogeait pas ? Les êtres ont chacun une tournure d'esprit particulière et,

partant, une manière particulière de raisonner. Qui donc pourrait-être délivré de ses doutes sans en avoir fait part (à son maître) ? La connaissance acquise par ceux qui interrogent est la plus ferme qui soit. Les questions sont à l'origine des solutions définitives. Si l'on ne pose pas de questions, on n'accède à aucun savoir véritable. Il convient donc d'interroger son maître en vue de la connaissance.

« De même qu'un miroir, bien qu'unique, semble devenir multiple de par la variété des objets qui se reflètent en lui, de même la conscience pure, bien qu'unique, paraît se revêtir de diversité. Considère que dans les rêves l'esprit assume à lui tout seul les trois aspects de voyant, de vision et de chose vue. De la même façon, la pure conscience se manifeste sous une multiplicité d'aspects. L'aveugle reconnaît un objet sans avoir besoin de la lumière ; la forme de l'objet qui n'apparaît pas à son regard se manifeste à lui (directement) dans le souvenir. En dehors de la conscience, rien ne peut jamais apparaître nulle part : en l'absence de miroir, il ne peut y avoir de reflets. De même que les reflets n'ont aucune existence indépendante de celle du miroir, de même aucun phénomène ne possède une existence qui soit indépendante de celle de la conscience.

« L'esprit *(manas)* lui-même n'est pas autre chose que la pure conscience. Dans le rêve l'esprit, considéré en tant qu'instrument servant à produire certains effets, est purement fictif ; eh bien, il en va de même dans l'état de veille. Là où l'effet est quelque chose d'irréel, comment l'instrument destiné à le produire pourrait-il être réel ? L'esprit est comme la hache dont on se sert en rêve pour abattre un arbre. Qui donc a jamais été déchiqueté par une « corne humaine », ce non-être ? C'est pourquoi l'esprit, Rama, est (absolument parlant) un instrument aussi irréel que ses effets. En toutes circonstances, sa fonction d'instrument se ramène à celle-là même par qui sont produites les scènes animées des rêves. Tout cela n'est que le déploiement de la souveraine liberté du Soi conscient lequel, après s'être pourvu fictivement d'instruments comme l'esprit (les sens...), etc., assume les divers rôles du voyant, de l'objet vu, etc. Quelquefois, cependant, il se stabilise en un état d'absence de constructions mentales qui constitue sa forme pleine et achevée.

« De ce point de vue, l'espace et le Soi conscient se ressemblent, bien que la conscience, à la différence de l'espace, soit à elle-même sa propre lumière. Pour le reste, leurs caractéristiques sont identiques : plénitude, subtilité, pureté immaculée, absence de naissance et de contour propres, infinitude, rôle de

support universel, absence d'attaches, présence à l'extérieur et à l'intérieur de toutes choses. La seule différence est que l'espace ne pense pas ; autrement, il serait parfaitement légitime de l'assimiler à la pure conscience. C'est d'ailleurs l'erreur que commettent certains ignorants. Semblables en cela aux hiboux, aux yeux desquels la lumière du soleil n'est que ténèbres, ils attribuent à l'espace le caractère de conscience qui est l'apanage du Soi. Mais les sages n'opèrent cette identification que dans un seul sens. C'est seulement la conscience suprême qui, par la puissance de sa souveraine liberté, se manifeste elle-même comme divisée et démultipliée. Il en va pour elle comme pour toi-même, Rāma, qui te manifeste en rêve sous diverses formes, humaines et autres. Mais ce déploiement dans la multiplicité ne s'opère à son tour que d'un point de vue particulier. Pour elle-même, de son propre point de vue, la conscience n'abandonne jamais sa pureté native et sa plénitude intrinsèque. C'est ainsi qu'un magicien se démultiplie aux yeux de ceux qui le regardent, tout en demeurant pour lui-même une seule et même personne. La pure conscience demeure pareillement exempte de toute modification (réelle). Une et indivise dans sa manifestation, elle apparaît multiple et délimitée, comme recouverte d'une *māyā,* à des consciences individuelles elles-mêmes (fictivement) délimitées.

« Mais ce recouvrement par une *maya* n'est réel, à son tour, que d'un point de vue particulier. Ainsi le magicien ne s'entoure-t-il de *māyā* qu'aux yeux d'autrui, non à ses propres yeux. La *māyā* de la suprême conscience n'est autre que sa souveraineté absolue, productrice de miracles. Déjà en ce monde les yogins, détenteurs de formules magiques et autres illusionnistes, s'entendent à produire de véritables prodiges, dès lors qu'ils ont pu s'emparer de quelque parcelle de cette mystérieuse souveraineté. On ne doit donc pas s'étonner, ô fils de Bhrgu, de voir cette suprême liberté de la conscience laisser sa propre forme se fragmenter à travers la multiplicité cosmique. La « fragmentation » *(pariccheda)* est ici le fait pour la conscience de soi de se fixer sur quelque chose de partiel. Ce qu'on appelle « inscience » *(avidyā)* n'est pas autre chose que cette manifestation incomplète (de la conscience). Ici beaucoup de raisonneurs s'égarent en dépit de leur science. Habitués qu'ils sont à ne tourner leurs regards que vers l'extérieur, ils ne prennent pas garde à la présence du Soi. Tout ce que peut enseigner un maître, juste ou non, demeure stérile aussi longtemps qu'on ne fait pas retour sur soi-même pour en scruter le sens car la signification de ce que seule l'oreille perçoit est encore scellée. C'est pourquoi

il te faut, Rama, examiner en toi-même, à l'aide de la droite raison, le sens de mes paroles.

« La suprême Déesse est la conscience en sa forme universelle. Essentiellement lumineuse, elle se distingue de tout ce qui est matériel *(jada)*. Elle repose en elle-même, forme accomplie du « Je ». Au contraire, ce qui est matériel ne saurait se manifester par ses propres forces. Il n'apparaît que sur fond de conscience et ne repose donc pas en soi-même mais seulement sur la conscience pure. Seule celle-ci est radicalement autonome car elle ne dépend que d'elle-même pour sa manifestation. Elle possède cette plénitude de l'égoïté *(pūrnāhamtā)* qu'on ne rencontre pas dans les choses matérielles. Dépourvue de toute délimitation, elle n'offre aucune prise au toucher mais toutes choses résident en elle, à la manière d'une cité reflétée dans un miroir. Comment pourrait-elle être délimitée et par quoi ? C'est cette plénitude absolue de la manifestation qu'on qualifie d'aséité *(svatmaviśrnti)* ou de forme achevée du « Je ». Cette essence une et indivise, l'enseignement la décrit - ô Rāma - de diverses manières, comme liberté ou comme puissance. Ainsi le feu est-il aussi bien chaleur que luminosité. Cette faculté prodigieuse (de la conscience) appelée *māyā* consiste précisément à susciter cette efflorescence illimitée d'aspects, et cela tout en se maintenant dans la plus rigoureuse indivision : à l'instant même de la manifestation (de tel ou tel aspect particulier) elle ne se départit pas de sa forme propre.

« La manifestation limitée - ou manifestation du non-Soi - est appelée inscience, vide, nature, absence radicale, espace, nuit ou protocréation. Tout cela constitue la délimitation originelle. Lorsque, sous l'empire de l'illusion, la plénitude du Soi se fissure, le résultat en est le phénomène de la spatialité. L'espace en effet, n'est pas autre chose que la dimension du Soi selon laquelle il se présente (fictivement) comme dépourvu du « je pense ». A son tour, il est à l'origine de ce monde de la multiplicité sensible qui, aux yeux des ignorants, est le seul existant. Réfléchis soigneusement à ceci, Rama : cet espace qui t'apparaît (comme extérieur) est identique à la conscience qui forme l'essence des créatures. Ce qui ne cesse de se manifester à travers les corps, le tien aussi bien que ceux de ces créatures, c'est le Soi comme plénitude de la conscience et de la félicité.

« Ce qu'on désigne par le terme d'« esprit » *(manas)* n'est pas autre chose que la pure essence de la conscience, mais envisagée à un stade où elle est déjà comme voilée par le phénomène de l'espace projeté sur elle. Selon que

l'on mettra l'accent sur ce qui voile ou sur ce qui est voilé, l'esprit sera considéré comme instrument de connaissance (*pramāna)* ou comme vivant individuel *(jīva)* et sujet connaissant *(pramātr)*. Mais le Soi conscient subit un nouveau voilement du fait que sur l'espace - en lui-même limpide, impalpable, délié et sans consistance - l'imagination vient à son tour greffer les qualités de dureté, de cohésion, de densité et d'impureté, produisant ainsi les éléments matériels. Telle est la genèse du Soi corporel *(dehātman)* qui, enfermé dans le corps, brille dans ses profondeurs comme une lampe déposée au creux d'une jarre. Et de même que la lumière de la lampe se répand à l'extérieur par les orifices de la jarre, de même la conscience pure se répand à l'extérieur par le canal des sens[63]. Mais, en réalité, il n'y a pas de « sortie » de la conscience pure car sa plénitude intrinsèque la place au-delà de toute activité. C'est seulement dans la mesure où sa capacité de manifestation surmonte le phénomène de la spatialité voilant son essence propre que la conscience paraît « sortir » (des limites du corps). L'activité mentale n'est pas autre chose que ce processus par lequel la conscience écarte (partiellement) le voile de la spatialité. L'esprit n'est donc finalement - ô Rāma - que le Soi lui-même. Là où la conscience est mobile on l'appelle « esprit » *(manas),* là où elle est immobile elle s'identifie au Soi. La mobilité de la conscience se confond avec le processus de dévoilement qui s'opère à travers des constructions mentales *(vikalpa)*. Là où ces constructions viennent à disparaître, la conscience retrouve sa forme première et c'est la délivrance.

« Tu te demanderas peut-être, Rama, si la disparition même des constructions mentales ne laisse pas, malgré tout, subsister quelque fragment du voile. Abandonne ce genre de doute ! Il n'y a pas de voile du tout. Son existence est un pur produit de l'imagination. Si, dans un rêve éveillé, on s'imagine capturé par un ennemi, battu et injurié par lui, il suffit d'arrêter le cours de l'imagination pour que coups et injures disparaissent aussitôt, avec la captivité elle-même. Comprends qu'il en va exactement de même ici. Dans l'infinité du temps écoulé personne, Rama, n'a jamais été réellement asservi. Seule la matérialité, produit de l'illusion, en donne l'apparence. La servitude *(bandha)* n'est précisément que la croyance en la réalité de la servitude. Le non-délivré est semblable à l'enfant terrorisé par un épouvantail (qu'il prend pour un personnage réel). Aussi longtemps qu'on n'a pas rejeté cette illusion d'une servitude réelle on ne peut accéder - aussi intelligent soit-on et quels que soient les efforts déployés - à la délivrance de la transmigration. Qu'est-ce donc que la servitude et comment pourrait-elle concerner la conscience

immaculée du Soi ? Si les choses sensibles, qui ne sont que des images apparaissant dans le miroir intérieur du Soi, pouvaient déclencher un réel état de servitude, alors un feu reflété dans une glace pourrait tout aussi bien vous brûler. En dehors de ces deux facteurs : la croyance en la réalité de la servitude et celle en l'existence effective de l'esprit fini *(manas),* il n'existe de servitude pour quiconque en aucune circonstance. Celui chez qui ces deux souillures n'ont pas été lavées par les grandes eaux du sain raisonnement, personne n'est en mesure de l'arracher à la transmigration, ni moi-même, ni Brahmâ, ni Visnu, ni Siva, ni la Déesse Tripurā, elle-même pourtant véritable incarnation de la sagesse. C'est en éliminant ces deux facteurs, Rama, que tu atteindras le bonheur. Sans doute l'esprit demeure-t-il présent jusque dans l'état dit « sans constructions mentales » *(nirvikalpaka),* mais comme lui-même n'est en définitive pas différent du Soi, aucune dualité ne subsiste dans cet état. L'esprit ne se manifeste pas autrement que sur le mode de jugement du type « ceci est cela ». Quand ce genre d'activité vient à cesser, (l'esprit) ne se manifeste plus que sous la forme du Soi.

« Dans le cas de la corde et du serpent, puisque la « réfutation » du serpent laisse précisément apparaître la corde, on admet que celle-ci est une chose réelle que l'illusion avait fait se manifester sous les espèces du serpent. Une nouvelle perception, celle de la corde, s'installe ainsi dans la conscience (à la place de celle du serpent). Mais, à supposer que cette même illusion se produise dans la conscience au cours d'un rêve, la corde elle-même se trouvera (au réveil) « réfutée ». Quelle perception particulière pourrait-elle encore, à ce moment-là, s'installer dans la conscience ? Quel serait le support d'une telle perception ? Ainsi le visible (dans son ensemble) une fois « réfuté », sa perception se confond avec l'aperception *(drk)* universelle. Comment une telle identification au Soi ferait-elle encore place à la dualité ? Tous, durant leurs rêves, jugent que les objets du rêve possèdent constance et efficience. On pourrait sans doute objecter que la différence entre les expériences caractéristiques respectivement du rêve et de la veille est que la fausseté de la première est clairement aperçue dans la seconde, alors que l'inverse ne se produit pas. Mais cela ne prouve pas la validité (absolue) de l'expérience propre à l'état de veille. La constance et l'efficience des objets sont les mêmes dans les deux cas et les objets de l'expérience éveillée sont (tacitement) exclus dans le rêve, comme ceux du rêve le sont dans l'expérience éveillée. Réfléchis soigneusement à cette question : quelle différence y a-t-il réellement entre les objets d'une expérience éveillée passée et ceux d'un rêve (actuel) ? Les

perceptions imaginaires produites par magie possèdent elles aussi une certaine constance et une certaine efficience. Entre ce qui est (empiriquement) réel et ce qui est produit de la magie, le profane est incapable de distinguer, faute de disposer d'un critère du réel et de l'irréel. Aussi en vient-il à considérer comme réel tout ce qui appartient à ce monde (visible).

« En vérité, Rāma, est réel ce qui jamais n'entretient le moindre rapport avec l'inexistence. A son tour, l'inexistence se détermine à partir de l'absence de manifestation *(abhāna)*. Or, celle-ci n'atteint jamais la pure conscience, alors qu'en maintes occasions les choses étrangères à la conscience ne se manifestent pas. Les unes ne se manifestent (à un moment donné) que moyennant la non-manifestation des autres. Considère, Rama, qu'en aucune circonstance cela ne peut se produire pour la conscience. Si, à un moment quelconque, la conscience ne se manifestait pas, comment l'« alors » particulier de ce moment serait-il lui-même manifesté ? Et comment - vu la non-manifestation et de l'« alors » et de la conscience elle-même - pourrait-on justement s'assurer de l'absence de la conscience à ce moment-là ? La conscience est donc par définition toujours manifestée et c'est elle qui constitue la Réalité. Laisse-moi te résumer encore une fois, Rama, la différence du réel et de l'irréel : le réel *(satyam)* est ce qui ne dépend que de lui-même pour sa manifestation ; tout le reste constitue l'irréel. En revanche, à s'en tenir à d'autres (définitions du réel et de l'irréel), même le serpent surimposé à la corde pourrait éventuellement passer pour quelque chose de réel. La « réfutation » de quelque chose n'est jamais que la constatation de son absence et cette constatation peut avoir lieu en dépit de la présence effective de la chose, de même qu'une chose peut clairement apparaître comme présente au moment même où elle est en fait absente. Donc, à cause précisément de la possibilité de telles exceptions, il n'est pas correct de définir l'irréel comme ce qui vient à être « réfuté » et le réel comme ce qui ne l'est pas.

« Si la conscience ne se manifestait pas, rien n'existerait. En vain quelque subtil raisonneur viendra-t-il objecter qu'en ce cas la conscience sera tout simplement aussi inexistante que le reste. En jugeant ainsi il admettrait (tacitement) que lui-même n'existe pas. Dès lors, à quoi bon lui répondre ? Celui qui doute de sa propre existence, sous prétexte qu'elle ne lui est pas complètement manifestée, aura beau entortiller ses semblables dans les guirlandes de son argumentation, il sera aussi incapable que ce grand rocher devant nous de dissiper leur aveuglement. La Réalité ne se définit donc pas par la simple manifestation d'une efficience quelconque. En un sens, toute

connaissance discursive *(vijñāna)* est une erreur, mais le fait même de croire à la validité (absolue) de ce genre de connaissance est une erreur au second degré. Il en va de ces connaissances « mondaines » comme des illusions des sens qui n'ont pas encore été réfutées : elles passent pour vraies. De même que la perception de l'argent devient illusoire à l'instant où surgit celle de la nacre, de même toute connaissance « mondaine » bascule du côté de l'illusion lorsque surgit la réalisation du Soi fait de conscience. De même que tous les hommes partagent l'illusion de la couleur bleue du firmament, de même partagent-ils l'illusion cosmique car le défaut (mental) qui la suscite est identique en tous. Ce qui n'est pas illusoire, c'est cette connaissance qui revêt la forme de la conscience de soi. Telles sont - ô Rāma - les réponses justifiées que je puis apporter à tes questions. Il est temps pour toi d'abandonner tes doutes et de méditer sur ce qui t'a été enseigné.

« Tu m'avais autrefois interrogé sur la manière dont le délivré continue à jouer son rôle en ce monde. J'aborde maintenant cette question. Sois attentif à mes paroles.

« Les « connaissants » *(jñānin)* qui ont en ce monde atteint la délivrance se divisent en trois catégories : inférieure, moyenne et supérieure. Ceux des « connaissants » qui, tout en ayant pris conscience de leur nature propre, continuent à éprouver les plaisirs et douleurs suscités par leur karman « entamé » *(prārabdha* [64] constituent la catégorie inférieure. Ceux qui, tout en goûtant les (objets de jouissance) suscités par leur karman entamé, n'en perçoivent pas davantage la saveur que l'homme ivre (celle des mets qu'il goûte), appartiennent à la catégorie intermédiaire. Ceux enfin à qui les myriades d'expériences affectives suscitées par leur karman entamé ne font pas perdre leur contenance, que la succession des catastrophes n'afflige pas, que les prodiges n'émerveillent pas, que les voluptés ne touchent pas, qui, apaisés intérieurement, paraissent de l'extérieur semblables aux hommes ordinaires, ceux-là sont les suprêmes « connaissants ». Chez ces derniers eux-mêmes, les différences d'intelligence naturelle, de maturation de la connaissance, d'importance du solde karmique, sont à l'origine de toute une diversité de comportements. Comme ceux des deux autres catégories, les « hommes ivres », etc., ils continuent à jouer leur rôle en ce monde. »

Chapitre XIX

La hiérarchie des sages

Après avoir été ainsi instruit par Dattātreya, Paraśurāma le questionna derechef au sujet du comportement des délivrés : « Ô Bienheureux, aie la bonté de m'expliquer tout cela à nouveau en détail ! Les différences d'intelligence naturelle peuvent-elles vraiment se traduire par une gradation dans la maturation de la connaissance ? Celle-ci ne doit-elle pas être une, s'il est vrai qu'elle se ramène, en chacun, à la manifestation de sa propre essence ? Et ce dont elle est le moyen, à savoir la délivrance, n'est-elle pas également une, dans la mesure où elle se définit par la manifestation plénière (de l'essence consciente de chacun) ? Et, dans ce cas, comment pourrait-elle dépendre, par l'intermédiaire des degrés de maturation de la connaissance, des différences d'intelligence naturelle ? En fin de compte, les moyens d'accès à la connaissance libératrice sont-ils différents les uns des autres ou non ? Voilà ce que j'aimerais savoir ! »

Ainsi sollicité, Dattâtreya le Compatissant se mit en devoir de traiter à nouveau en détail de l'ensemble de la question. « Écoute, Rāma, je vais te révéler cet ultime secret. On ne saurait dire qu'il existe divers moyens d'accès à la connaissance libératrice. Une gradation dans les moyens se traduirait par une hiérarchie des résultats obtenus. Mais lorsque le moyen est parvenu à son ultime perfection la connaissance s'obtient sans aucun effort. Elle serait par contre tributaire des efforts (compensatoires) fournis si elle pouvait être obtenue par une série de moyens plus ou moins imparfaits. En réalité, aucun moyen ne peut servir à obtenir la connaissance libératrice. Celle-ci n'est pas quelque chose que l'on puisse, à proprement parler, obtenir car, par nature, elle est toujours « déjà là ». Elle n'est pas autre chose, en effet, que la pure conscience elle-même et celle-ci est en permanence autorévélée. A quoi bon des moyens pour révéler ce qui ne cesse de se manifester par soi-même ? Le rubis de la pure conscience est déposé dans le coffret de cristal du psychisme. Mais le coffret est clos depuis toujours et, terni par les traces poussiéreuses d'innombrables actes antérieurs, il a perdu sa transparence. Qu'on le lave dans les grandes eaux du renoncement, qu'on en force l'ouverture avec l'outil aiguisé du raisonnement et il laissera apparaître le rubis dans sa splendeur native.

Ainsi donc, Rama, lorsqu'il est fait mention des moyens, c'est uniquement en vue de la destruction de ces traces des actes antérieurs. Les différences entre les intelligences tiennent à la plus ou moins grande importance de ces résidus qui les recouvrent. Plus l'intelligence d'un homme est obscurcie par ces traces, plus considérables sont les moyens qu'il doit mettre en oeuvre pour parvenir à la connaissance. Ces traces sont de diverses espèces. Laisse-moi te décrire les principales d'entre elles.

« Elles se répartissent en trois catégories, selon qu'elles procèdent des manquements, des activités volontaires ou des désirs. Le principal des manquements est l'absence de foi. Elle est fatale à l'homme. L'autre manquement consiste à avoir l'esprit faux *(viparītagraha)*. C'est lui qui empêche certaines personnes, pourtant habiles dans leur spécialité, d'accéder à la vérité suprême, et cela en dépit de leur connaissance des Écritures jointe à la fréquentation des saints. Ils ne croient ni à l'existence, ni même à la possibilité logique d'une Réalité suprême située au-delà de toute différenciation. Ou encore, ils pensent qu'elle est à jamais inconnaissable et que, si elle venait à être connue, elle cesserait par là-même d'être la Réalité absolue. De plus, ils ne voient pas comment la délivrance pourrait procéder d'une telle connaissance. Bref, une certaine tournure d'esprit pervertie les voue à un perpétuel scepticisme. Ainsi, à cause de ces manquements, des centaines de milliers de gens, par ailleurs intelligents et versés dans les Écritures, restent prisonniers de la transmigration. Chez d'autres, de mauvaises actions antérieures ont laissé dans l'intelligence une certaine impureté qui les empêche de saisir la vérité, même lumineusement exposée par l'enseignement des maîtres. C'est ce genre de ravages que produisent les traces des activités volontaires. Quant aux désirs, ils se traduisent par d'innombrables impulsions du genre : « Il faut absolument que je fasse ceci. » Peut-on compter, Rama, les vagues dans l'océan, les grains de poussière sur la terre ou les étoiles au ciel ? Même en ne considérant qu'un seul individu, ses désirs sont légion. C'est d'eux que procède la troisième catégorie de traces, celle des espoirs fallacieux. Plus omniprésents que l'espace, plus indéracinables que les montagnes, ils rendent fous tous les hommes et les font gémir de douleur dans leur brasier. Seuls quelques-uns, par la puissance de leur renoncement, échappent à cet enfer. Ceux-là semblent exhaler le calme et la fraîcheur par tous leurs pores. Telles sont les trois espèces d'influence qui, en s'exerçant sur l'esprit, le rendent aveugle au rayonnement du vrai.

« Aussi la finalité de tous les moyens ne consiste-t-elle que dans l'abolition

de ces traces. En ce qui concerne les manquements, il suffit, pour les éviter, d'avoir clairement pris conscience de ce qu'ils représentent. La seconde catégorie de traces peut, avec la Grâce du Seigneur, être abolie dans le cours d'une seule existence. Sans cette Grâce, elle ne peut jamais être abolie, même après des millions de renaissances. La troisième catégorie s'efface par le moyen du dépassionnement *(vairāgya* [65] qui est lui-même conditionné par la perception des défauts (inhérents aux objets sensibles). On doit s'exercer à cette perception avec une application proportionnelle à l'importance de ces traces.

« Mais le moyen premier et fondamental est le désir même de la délivrance. Sans lui, l'audition des textes sacrés, la réflexion à partir d'eux, etc. ne sont pas plus efficaces que la lecture des traités d'architecture, par exemple. Elles ne permettent pas d'atteindre le but suprême. Sans lui, il est certes possible de discuter à perte de vue sur le sens des textes sacrés mais c'est là une bien vaine occupation : autant revêtir d'ornements un cadavre ! Et il en va de même pour ceux des chercheurs de délivrance qui sont des tièdes. En entendant parler d'un « fruit » (de la connaissance), tous se mettent à désirer ce fruit mais ce simple désir est en lui-même inopérant. Qui donc, parmi les êtres vivants, ne désire pas spontanément le fruit dont il entend parler ? Le désir superficiel de délivrance est donc vain. Au contraire, plus ce désir sera profond et intense, plus l'accès à la délivrance sera rapide. A la limite, quand il est devenu exclusif, le désir peut se substituer à tous les autres moyens. Pour obtenir la délivrance, il faut y aspirer avec la même passion qu'un homme brûlé sur tout son corps met à rechercher le contact de l'eau fraîche. Cette passion pour la délivrance résulte elle-même d'une prise de conscience des défauts inhérents à tout ce qui n'est pas elle. Cette prise de conscience, en effet, suscite tout d'abord le désenchantement à l'égard des plaisirs des sens. Puis le désenchantement fait croître peu à peu le désir de délivrance, jusqu'à ce qu'il atteigne un paroxysme marqué par le déploiement d'une ardeur héroïque dans la mise en oeuvre des moyens communs de la connaissance libératrice. Dès lors, le succès est proche. »

Ce discours avait laissé Paraśurāma fort perplexe. Aussi posa-t-il de nouvelles questions à Dattātreya. « Tu as dit une fois, ô Bienheureux, que la fréquentation des saints constituait le principal moyen de salut. Maintenant, tu mets l'accent sur la Grâce du Seigneur et sur la prise de conscience des défauts inhérents aux objets sensibles. Quel est donc, en définitive, le moyen principal et sur quoi ce moyen se fonde-t-il à son tour ? Je suis en effet convaincu que

rien n'existe sans une cause suffisante. Si tu penses que le moyen principal ne requiert pas lui-même une cause, explique-moi comment une telle chose est possible ! »

Dattâtreya, toujours plein de compassion, lui répondit : « Je vais te dire, Rāma, quelle est la source ultime du salut. La suprême conscience, la Déesse Tripurâ, dans l'exubérance de sa propre liberté, a fait naître à l'intérieur d'elle-même, comme en un miroir, l'image de l'univers. Elle-même, par pitié pour les vivants ensevelis dans l'inconnaissance sans commencement, a pris la forme de l'Embryon d'or (Brahmā) et a créé cet océan des textes sacrés dans lequel on peut puiser de quoi exaucer tous les désirs. Mais les vivants sont, par nature, dépositaires des traces laissées par la variété infinie de leurs désirs. Dans l'intention de leur procurer quelque bien, elle créa les rites optionnels *(kāmyakarma)* auxquels s'attachent des fruits variés[66]. Les êtres font spontanément le bien comme le mal, et cela les conduit à renaître dans des conditions diverses. Lorsque tel ou tel d'entre eux est parvenu, par la maturation d'actes (méritoires), à renaître dans la condition humaine, ses désirs l'orientent tout naturellement vers les rites optionnels. Puis, toujours dans l'espoir de mieux satisfaire ses désirs, il devient un dévot du Seigneur et consulté les Écritures qui parlent de Lui. Bientôt, déçu par des échecs dus à de légères imperfections dans l'accomplissement des rites, il se demande : « Que dois-je faire ? » et se met en quête d'un maître spirituel. Celui-ci lui fournit l'occasion d'entendre la Célébration du Grand Seigneur. Alors, l'effet de ses actes méritoires passés venant à maturité, la Grâce descend sur lui et il se met en marche vers la délivrance. C'est en ce sens que la fréquentation des saints, elle-même obtenue par la fructification des mérites acquis, est le moyen principal du salut. Elle procure cette chose si difficile à trouver : l'échelle qui permet de monter vers la délivrance. Quelquefois cependant, grâce à des mérites éminents ou grâce à une ascèse extraordinaire, la délivrance se produit brusquement, comme si elle tombait du ciel.

« C'est ainsi que la grande diversité des facteurs mis en jeu entraîne une grande diversité dans les modes d'accès à la délivrance. De même, étant donné l'inégalité des intelligences - elle-même conditionnée par l'importance plus ou moins grande des traces résiduelles – et donc la plus ou moins grande importance des moyens qu'il leur faut mettre en oeuvre, les sages diffèrent entre eux de bien des manières. Celui dont l'intelligence n'était encombrée que de rares traces résiduelles n'a eu besoin, pour parvenir au but, que d'une légère discipline. Celui dont l'intelligence était naturellement pure a obtenu la

connaissance suprême au prix d'un effort minime. Celui chez qui les traces résiduelles formaient une couche dense et opaque, celui-là possédait bien aussi virtuellement la connaissance mais, en lui, elle était comme occultée. Il lui a donc fallu de longs efforts pour en prendre possession. Tout cela permet d'expliquer la grande diversité qui s'observe parmi les sages. Les différences de maturité psychique entraînent des différences dans le comportement. Selon que l'intelligence est plus ou moins obnubilée par les traces résiduelles, la connaissance prend un aspect différent et la conduite aussi. Observe, Rama, de combien de manières différentes se comportent ceux qui sont en possession de la sagesse ! Ainsi Brahmā, Visnu et Śiva : ils possèdent tous trois la science infuse mais leurs qualités naturelles différentes s'expriment à travers des comportements différents. Or, on ne peut faire état ici d'aucune souillure affectant leurs intelligences. Leurs qualités naturelles sont éminentes mais différentes. De même qu'un sage à la peau blanche ne saurait acquérir une peau noire, de même est-il incapable de transformer son caractère.

« Considère, Rama, que je suis le troisième fils d'Atri. Mes deux frères et moi, nous sommes tous pareillement en possession de la connaissance. Pourtant, Durvāsas est toujours en colère ; Candramas est un ami des plaisirs, tandis que je suis moi-même détaché de toute appartenance de famille et de caste. Vois comme Vasistha reste un adepte des rites alors que Sanaka et d'autres les ont abandonnés. Tandis que Nārada demeure sans cesse immergé dans l'amour divin, Sukra s'adonne à la poésie et prend parti pour les Titans (contre les Dieux). Brhaspati, au contraire, se tient du côté des Dieux. Vyāsa est un grand discoureur et un auteur de traités. Janaka gouverne un royaume et Bharata mène une vie de complet renoncement [67]. Et cela est vrai de tous les autres sages : ils ont des styles de vie différents parce que leurs caractères sont différents. Je vais t'expliquer la véritable raison de cette situation. Écoute-moi avec attention.

« Des trois catégories de traces résiduelles dont je t'ai parlé, la plus importante est cette espèce de cécité mentale que laissent derrière elles les activités volontaires. Ceux dont l'intelligence n'en comporte plus le moindre résidu sont vraiment des sages. A condition qu'ils soient par ailleurs exempts des traces laissées par les manquements, ils peuvent bien continuer à être affectés, faute d'avoir déployé des efforts pour les éliminer, par les traces des désirs : pour eux, celles-ci ne constituent en rien des obstacles à la connaissance. S'exercer au dépassionnement, etc. ne leur servirait à rien. Réfléchir et s'entraîner au *samādhi* ne leur serait pas davantage d'une

quelconque utilité. Dans le moment même où ils entendent réciter (les textes sacrés) ils traversent en un éclair les phases de la réflexion logique et de la méditation et accèdent, toute espèce de doute surmontée, au plan de la vérité ultime. Ils deviennent ainsi, tels Janaka, des délivrés-vivants. Leur intelligence étant pure, ils n'ont nul besoin d'éliminer par l'ascèse les résidus subtils laissés par les désirs. Ceux-ci continuent donc, comme par le passé, à exercer leur influence, et telle est la raison pour laquelle ces sages conservent le type de comportement qui était le leur avant l'irruption de la connaissance libératrice. Ces résidus ne souillent en rien leur esprit. Ceux qui savent les appellent « les hommes à l'esprit multiple » *(bahumānasa).*

« Mais ceux dont l'esprit est rendu comme hébété par les traces des activités volontaires n'accéderont pas à la connaissance libératrice, quand bien même elle leur serait révélée par Siva en personne. Il en va de même pour ceux en qui abondent les traces laissées par les manquements. En revanche, ceux chez qui les traces des première et deuxième catégorie sont minimes, mais celles de la troisième catégorie importantes, ceux-là, à force d'entendre proclamer la vérité, de réfléchir sur elle et de s'entraîner au *samādhi,* finiront, au bout d'une longue période et au prix de grands efforts, par réaliser cette vérité. Ceux-là n'agissent guère dans le monde, accaparés qu'ils sont par leurs exercices spirituels. Au fur et à mesure qu'ils chassent de leur esprit toutes les traces résiduelles, le contenu de celui-ci s'appauvrit. Aussi appelle-t-on ces sages de second rang : « ceux qui ont aboli leur esprit » *(nastamānasa).*

« Parmi eux, certains ne mènent pas jusqu'à son terme la destruction des traces résiduelles, de sorte que leur esprit garde un certain contenu. Ce sont les sages de troisième rang, appelés : « ceux qui ont conservé leur esprit » *(samanaska).* A la différence des sages du premier et du second rang - qui sont les uns et les autres des délivrés-vivants - ceux-là sont de simples « connaissants ». Soumis à leur *karman* entamé *(prārabdha),* ils demeurent sujets à la douleur. Ils n'obtiennent la délivrance qu'à la mort. Au contraire, « ceux qui ont aboli leur esprit » ont également maîtrisé leur karman entamé.

« Comprends, Rama, que la graine du karman entamé, une fois enfouie dans le sol de l'esprit, germe sous la forme de l'expérience affective. Mais là où ce sol vient à manquer, le *karman* entamé, semblable à des semences trop longtemps entreposées dans un grenier, finit par perdre son pouvoir germinatif et disparaître. Quant aux sages du premier type, ils ressemblent à ces personnes très habiles que l'on rencontre souvent dans le monde et qui sont

capables de vaquer simultanément et sans heurt à quinze occupations différentes. Bien qu'il soit unique en chacun, l'esprit n'est-il pas chez tous capable d'accomplir en même temps les actions de marcher, de parler et de gesticuler ? Un maître de récitation védique n'est-il pas capable de déceler simultanément les nombreuses fautes de prononciation de ses multiples élèves ? Tu as vu toi-même ton ennemi, le roi Arjuna Kārtavīrya, brandir une arme différente au bout de chacun de ses mille bras et combattre sans commettre aucune erreur. Les sages du plus haut rang sont semblables à ces gens adroits, capables d'effectuer en même temps plusieurs opérations différentes en respectant la séquence de gestes propre à chacune d'elles. Chez ces hommes à l'esprit multiple, l'intuition du Soi peut se disperser à volonté vers les objets extérieurs sans se contredire elle-même.

« A peine les graines du karman entamé ont-elles commencé à germer dans le sol de leur esprit qu'elles sont torréfiées par le feu de la connaissance. La germination du karman entamé, c'est la simple entrée en contact avec le plaisir et la douleur. Son fruit serait la prise de conscience active *(vimarśa)* du plaisir et de la douleur. Mais comment le fruit pourrait-il se former là où la pousse naissante a été calcinée ? Au gré des occasions qui se présentent, ils participent à la routine de ce monde, semblables à de grandes personnes qui consentent à jouer avec des enfants. De même que ces grandes personnes paraissent, dans l'ardeur du jeu, devenir gaies ou tristes, selon que les éléphants de pierre (de leur armée-jouet) sont vainqueurs ou mis en déroute, mais demeurent intérieurement impassibles, de même ces délivrés « à l'esprit multiple » peuvent bien s'engager dans les affaires d'autrui et connaître ainsi tantôt la joie du succès tantôt l'amertume de l'échec, leur essentielle sérénité ne s'en maintient pas moins inchangée à travers toutes ces vicissitudes. Mais ces sages n'ont pas pratiqué la gamme des exercices destinés à éliminer les traces résiduelles nées des désirs. Ils ne se sont pas entraînés à bloquer l'essor de leur imagination ou à cultiver des pensées opposées (aux traces résiduelles), etc. Leurs dispositions antérieures continuent donc à se manifester. D'où, entre eux, de grandes différences de comportement : certains sont des ritualistes, d'autres des voluptueux, d'autres encore des hommes irascibles.

« Ceux qui ont conservé leur esprit », les sages du troisième rang, sont eux aussi capables, mais seulement au moment où ils sont plongés dans le *samādhi,* de percevoir l'irréalité de l'univers objectif tout entier. Ce qu'on appelle *samādhi,* en effet, n'est pas autre chose que la prise de conscience ininterrompue de notre propre essence. En un sens, cette prise de conscience

se produit sans cesse chez tous et forme le support de toute conscience d'objet. Je t'ai déjà parlé des situations de la vie courante où elle apparaît. Mais de tels *samādhi* ne suffisent pas pour la délivrance. Il faut encore être capable de s'y maintenir, de telle sorte que la pensée, là même où elle s'engage dans diverses activités, demeure non contaminée par les objets. Celui qui sait que la couleur bleue du ciel est une illusion, celui-là continue certes à voir le ciel en bleu mais sa pensée n'adhère plus à une telle perception. Autrement, il n'y aurait pas de différence entre celui qui a connu la vérité et celui qui ne l'a pas connue.

« Seuls les sages qui ont perçu l'irréalité ultime du monde dit « objectif » n'adhèrent plus à la perception qu'ils en ont. Ils savent, en effet, que cette perception est d'avance réfutée. Cette absence d'adhésion vaut *a fortiori* pour « ceux qui ont aboli leur esprit ». Ce qu'on appelle « abolition de l'esprit » n'est rien d'autre que son immobilisation et l'immobilité de l'esprit, à son tour, se définit comme l'absence de tout rapport à un objet de connaissance considéré comme réel. Les sages du plus haut rang sont installés à demeure dans ces deux états à la fois : la suppression de l'esprit, d'une part, l'activité mentale non contaminée par les objets, d'autre part. Ils demeurent parfaitement recueillis au moment même où ils semblent se disperser dans de multiples activités.

« Je pense avoir ainsi répondu à toutes tes questions. »

Chapitre XX

Consultation de la Déesse

Dattātreya poursuivit : « Je vais maintenant te conter une histoire du temps passé. Écoute avec attention. Une très subtile discussion sur la connaissance eut lieu jadis à la cour de Brahmā, lieu suprêmement pur situé dans le monde Satya. Parmi les nombreux « voyants » *(rsi)* et sages de rang royal qui y participèrent se trouvaient Sanaka, Vasistha, Pulastya, Pulaka, Kratu, Bhrgu, Atri, Angiras, Pracetas, Nārada, Cyavana, Vāmadeva, Viśvāmitra, Gautama, Sukra, Parāśara, Vyâsa, Kanva, Kasyapa, Daksa, Sumantu, Śankha, Likhita et Devala. A l'occasion d'une grande session de récitation védique, ils se livrèrent à une exégèse du texte et échangèrent des arguments plus subtils les uns que les autres. Finalement, ils se présentèrent tous devant Brahmâ et lui dirent :

« Ô Bienheureux ! Nous sommes tous des sages connaissant le visible et l'invisible. Mais la différence de nos caractères entraîne celle de nos conduites respectives. Certains d'entre nous ne quittent jamais l'état de parfait recueillement alors que d'autres sont férus de discussions intellectuelles. Certains sont immergés dans l'amour divin mais d'autres ne font confiance qu'aux rites. D'autres encore, tournés vers l'extérieur, ne craignent pas de s'engager dans les affaires de ce monde. Chacun, évidemment, pense que sa façon de faire est la meilleure. Mais peux-tu nous dire lequel d'entre nous est le plus parfait ? »

« En les écoutant parler, Brahma s'aperçut qu'ils n'avaient pas réellement confiance en lui. « Excellents ascètes - leur répondit-il - je ne connais pas moi-même la réponse à cette question. Mais le suprême Seigneur, Siva l'Omniscient, devrait la connaître. Allons donc ensemble le consulter ! » Ils se rendirent donc auprès de lui et le trouvèrent en compagnie de Visnu. Brahmā, le créateur de l'univers, lui soumit la question posée par les sages. Mais lui, lisant dans les pensées de Brahmâ, s'aperçut aussi de leur manque de foi. « Tout ce que je pourrais leur dire - pensa-t-il - sera vain. Ces ascètes incrédules accueilleront mes paroles comme une opinion parmi d'autres. » Aussi se contenta-t-il de leur répondre : « Écoutez, ascètes ! Moi-même, je n'ai

pas de réponse claire à vous fournir. Méditons ensemble sur la suprême Déesse de la Sagesse (Vidyā). Par sa Grâce, nous parviendrons à pénétrer ce mystère ! »

« Tous alors, Brahmā, Visnu, Siva et les ascètes, commencèrent à méditer sur la Déesse de la Sagesse, Tripurâ, faite de pure conscience. Alors celle-ci, abandonnant sa forme transcendante, se fit Parole. Un sourd grondement de tonnerre se fit entendre dans les hauteurs du ciel et la Déesse s'adressa aux ascètes : « Dans quel but avez-vous entrepris de méditer sur Moi ? Dites-Moi vite quels sont vos souhaits. Ceux qui Me vénèrent ne sont jamais frustrés dans leur attente ! » Après avoir ainsi entendu la Déesse faite Parole, Brahmā et les autres s'inclinèrent respectueusement et lui adressèrent divers hymnes de louange. Puis ils lui dirent :

« Hommage à Toi, Tripurā, suprême Déesse de la Sagesse ! Nous Te saluons, ô Toi qui appelles toutes choses à l'être, qui les maintient dans l'existence et finalement les dissous dans Ta propre essence. Toi qui n'as pas eu de naissance, Tu es sans âge ; Toi qui ne connais pas la vieillesse, Tu es éternellement jeune. Tu es toute chose, Tu es l'essence de toute chose. Tu es omnisciente. Tu es porteuse de joie pour tous les êtres et, en même temps, Tu es l'absence de tout cela. Nous Te saluons sans trêve ni repos, ô Déesse, nous tenant à Ta droite, à Ta gauche, en haut, en bas, de tous côtés. Dis-nous quelle est Ta forme transcendante *(para)* et Ta forme immanente *(apara)*. Décris-nous Ta majesté, Ta connaissance, le fruit de cette connaissance et le meilleur moyen de l'obtenir. Dis-nous quel est le véritable adepte *(sādbaka)*. Dis-nous en quoi consiste la réalisation parfaite *(siddhi),* quelle en est la forme la plus haute et quel est le meilleur des Parfaits *(siddha)*. Aie la bonté, ô Déesse, de répondre successivement à chacune de ces questions ! »

« Ainsi sollicitée, la Déesse compatissante tint aux sages ce discours limpide : « Prêtez-Moi, ô sages, une oreille attentive ! Je vais vous expliquer tout cela, en suivant l'ordre même de vos questions. Après avoir baratté l'océan de lait de la Révélation, Je vous en offre la crème [68].

« Ma forme transcendante est le plan d'existence, évident pour chacun, où le monde apparaît, dure et disparaît comme un reflet. Ceux qui ne connaissent pas le Soi perçoivent cette forme sous les traits même de l'univers. Mais aux yogins elle apparaît, dans la pure conscience du Soi, sous l'aspect d'un insondable et immobile océan. Mes fidèles, dans les transports de leur dévotion, la vénèrent d'un amour désintéressé. Tout en la sachant

essentiellement identique à eux-mêmes, ils suscitent par l'imagination une différence entre elle et eux, afin de pouvoir l'adorer. Elle est ce qui, de l'intérieur, anime les sens et l'organe mental. Elle est ce qu'en disent les textes sacrés : si elle ne se manifestait pas, rien n'existerait. C'est cette illumination qui constitue Ma forme suprême.

« Bien au-dessus des multiples univers, au milieu de l'océan de nectar, se trouve l'île des joyaux. Sur cette île, à l'ombre des arbres Kadamba, s'élève un temple construit en pierres philosophales. Là, sur un trône dont Brahmā, Visnu, Rudra et Īśvara forment les quatres pieds et Sadāśiva le dossier, est installée Ma forme visible de « Belle dans les trois mondes » (Tripurasundarī) et cette forme est engagée dans un éternel accouplement[69]. De même, Sadāśiva, Īśāna, Brahmā, Visnu, Siva, Ganeśa, Skandha[70], les protecteurs des points cardinaux, Laksmī et les autres *śakti,* les troupes des dieux mineurs, les démons, les serpents, les génies, tous ces êtres dignes de recevoir un culte, ne sont que des manifestations secondaires de Moi-même. Mais, aveuglés par Ma propre *māyā,* les hommes ne Me reconnaissent pas sous ces formes. J'exauce les vœux de ceux qui Me rendent un culte. En dehors de Moi, il n'y a pas d'autre Divinité à vénérer, pas d'autre Déesse dispensatrice de bienfaits. J'accorde à chacun ce qu'il désire selon l'idée qu'il se fait de Moi-même.

« Ma majesté - ô sages - est sans limites. Sans dépendre de quoi que ce soit, Moi la pure conscience indivise, Je fulgure sous la forme des mondes infinis. Et, tout en Me manifestant sous cette forme, Je ne transgresse pas Ma nature de conscience étrangère à toute dualité. Ma majesté réside avant tout dans l'accomplissement de ce prodige. Support de toute chose, partout présente, Je n'en demeure pas moins retranchée (du monde). Abusée par ma propre *māyā,* Me méconnaissant Moi-même, Je transmigre depuis des temps immémoriaux. Puis, devenue disciple d'un maître, Je Me reconnais à nouveau. Bien qu'éternellement délivrée, Je dois sans cesse à nouveau Me délivrer. Et, derechef, Je recréé, semblable à elle-même, l'infinie diversité de l'univers, sans recourir à aucun matériau. Tels sont les multiples aspects de Ma souveraine majesté. Le cours du monde tout entier, cet immense déploiement d'événements, n'en révèle qu'une infime partie.

« La connaissance que l'on peut avoir de Moi est multiple, duelle ou non-duelle, supérieure ou inférieure, etc. Et il en va de même pour son fruit. La connaissance duelle elle-même - c' est-à-dire la méditation adorante *(dhyāna)* - est diverse car elle varie avec les supports choisis pour l'adoration. Elle est

de l'ordre du songe ou du rêve éveillé. Elle n'en produit pas moins le fruit que la Nécessité lui assigne. La méditation adorante comporte aussi une forme supérieure et une forme inférieure. Sa forme supérieure est la méditation qui, se tournant directement vers Mon aspect immanent, conduit par étapes au fruit suprême. Seule la connaissance non-duelle mérite d'être considérée comme insurpassable. Mais comment pourrait-on, sans M'avoir longtemps adorée sous la forme de la Sagesse, parvenir à la suprême connaissance, exempte de dualité ? La connaissance non-duelle n'est autre que la conscience absolue. Réalisée sous sa forme pure, elle supplante toute espèce de représentation entachée de dualité. Elle se dessine là où le psychisme (*citta*) ne cherche plus qu'à coïncider avec ce qui constitue son essence. Que son origine immédiate soit une entrée en contact avec la Révélation ou l'exercice du simple raisonnement, elle se définit toujours par la manifestation du Soi, destructrice de toute espèce d'identification avec le corps, etc. La suprême connaissance non-duelle est celle qui, une fois acquise, ne permet plus à aucun objet extérieur d'apparaître comme réel ; elle est celle qui, ne laissant plus aucune chose inconnue dans le monde, mérite le nom d'omniscience. Lorsqu'elle apparaît - ô excellents ascètes - les doutes accumulés depuis toujours s'évanouissent comme des nuées dispersées par le vent. En sa présence, les traces laissées par les désirs, etc. deviennent aussi inoffensives que des cobras aux crocs arrachés.

« Son fruit, c'est la fin de toute douleur. Ce que les hommes redoutent, ils se le représentent toujours comme « autre » (qu'eux-mêmes). Mais, une fois que la non-dualité a été comprise, l'« Autre » se dissipe comme les ténèbres à l'aurore. Toute peur disparaît - ô ascètes - dès que la dualité a été réfutée. Mais tout autre bien (que la délivrance) plonge son possesseur dans la crainte. Tout ce qui relève de la dualité est entaché de finitude. A la réflexion, il apparaît que l'angoisse est partout présente dans le monde. Toute union débouche tôt ou tard sur la séparation. Telle est la règle qui gouverne cette vie. Les biens de ce monde sont donc, en tant que périssables, source d'angoisse. C'est pourquoi tous ceux qui savent proclament que la délivrance est l'unique bien soustrait à l'angoisse. Lorsque le connaissant, la connaissance et l'objet connu ne font plus qu'un, c'est la suprême délivrance au-delà de toute crainte. La connaissance est, à proprement parler, un état de lucidité d'où ont disparu les constructions mentales (*samkalpa*) et les idéations (*vikalpa*). Telle est aussi l'essence du sujet connaissant et celle de l'objet connu, bien que d'ordinaire cela passe inaperçu car il y faut le secours d'un maître et des

Écritures. Dans la mesure où l'on opère une distinction entre ces trois termes on ne les saisit pas dans ce qui constitue leur commune réalité. Lorsqu'une telle distinction s'efface, cette réalité réapparaît, et c'est là le fruit (de la connaissance suprême). La distinction mutuelle de ces termes n'a été forgée que pour les besoins de la pratique. Elle ne possède aucun fondement véritable. Il n'y a pas un état de privation du fruit qui précéderait son acquisition. C'est seulement dans la mesure où le Soi, à cause de la *māyā,* se manifeste sous forme de la triade connaissant-connaissance-objet connu que le cours du monde paraît aussi réel et indestructible qu'une montagne. Mais que l'on renonce à de telles distinctions inspirées par la peur, et le cours du monde aussitôt se désagrège, comme des lambeaux de nuages qui s'effilochent dans la tempête.

« Le moyen de parvenir à la suprême délivrance consiste à la désirer avec passion. A supposer que cette passion soit devenue totale et exclusive, aucun autre moyen n'est requis. Mais là où le désir de délivrance demeure tiède et hésitant tous les moyens du monde s'avéreront inefficaces. Le désir passionné s'exprime par la résolution : « Il faut à tout prix que j'y parvienne ! ». Celui qu'un tel désir anime est déjà virtuellement délivré. Ce n'est plus qu'une affaire de jours, de mois ou d'années. Au pire, la délivrance aura lieu au cours de l'existence suivante, la longueur du délai étant fonction du degré de pureté auquel est parvenu l'esprit de l'adepte. Les défauts qui affectent l'esprit sont multiples et plus pernicieux les uns que les autres. A cause d'eux, les êtres ne cessent d'endurer mille souffrances dans l'enfer de la transmigration. Mais les trois défauts majeurs sont le manque de foi, les traces laissées par les désirs et la lenteur de l'esprit.

« Le manque de foi revêt deux formes, le doute et la pensée fausse. Tandis que l'homme en proie au doute se demande s'il existe bien quelque chose comme une délivrance, l'homme victime de l'erreur croit savoir qu'il n'existe rien de tel. Ce sont avant tout ces deux travers qui minent le désir de délivrance. Il convient de les neutraliser en cultivant la conviction opposée. Pour cela, il est nécessaire de les trancher à la racine. Or, la racine du manque de foi est le raisonnement qui s'oppose (à la Révélation). On doit donc combattre ce raisonnement à l'aide de la saine logique. De là procédera le renforcement de la conviction opposée et, à terme, la disparition pure et simple du doute et de la pensée fausse.

« Les traces laissées par les désirs empêchent l'intelligence d'être attentive

à la Parole sacrée et d'en comprendre le sens. Chacun sait par expérience qu'un homme uniquement préoccupé de l'objet de sa passion ne voit plus ce qui s'étale devant ses yeux, n'entend plus ce qui résonne à ses oreilles. Les textes sacrés resteront lettre morte pour un tel homme. Il convient donc de travailler à éliminer ces traces en s'exerçant au dépassionnement. Ces traces sont innombrables car elles procèdent aussi bien de la colère, de l'envie, etc. Mais toutes, en dernière analyse, procèdent du désir et disparaissent à sa suite. C'est donc aussi par le moyen du dépassionnement que l'on parviendra à les éliminer. Le désir est l'espoir d'obtenir telle ou telle chose. Sous sa forme ordinaire, il porte sur des objets en principe accessibles. Mais, sous une forme subtile, il concerne également les objets inaccessibles. Une pratique intense du dépassionnement sera nécessaire pour venir à bout de l'une et l'autre forme. L'essentiel est de s'exercer sans relâche à percevoir les défauts inhérents aux objets des sens et de s'en détourner.

« Le troisième défaut est la lenteur de l'esprit. C'est en vain que, pour en triompher, on multipliera les efforts. Il compromet le but suprême de l'homme en empêchant (la Parole sacrée), même correctement perçue, de pénétrer dans l'intelligence. Pour l'écarter, le seul moyen est de Me rendre un culte. Je délivre Mes fidèles de ce défaut avec une promptitude proportionnelle à l'intensité de leur dévotion. Selon que leur inertie mentale est plus ou moins grande et leur dévotion plus ou moins intense, ils parviendront à la délivrance, les uns presque immédiatement, les autres dans l'existence suivante, d'autres encore au terme d'un très long délai. Sachez, ascètes, que c'est en se confiant à Moi que l'on acquiert tous les instruments du salut. Celui qui Me rend un culte sincère atteindra bien vite le but. Car J'écarterai de sa route les obstacles. Mais celui qui ce concentre sur les seuls moyens humains du salut, sans daigner se tourner vers Moi, la Déesse inspiratrice de toutes les démarches de la pensée, celui-là ne cessera de buter sur des obstacles et il ne parviendra peut-être jamais au but. En résumé, c'est la passion pour la délivrance qui constitue le principal moyen de salut et c'est l'homme animé de cette passion qui est le véritable adepte.

« La réalisation parfaite consiste à comprendre une fois pour toutes qu'on est le Soi et non le corps, etc. L'identification au corps propre est un phénomène universel. Le simple fait d'y renoncer en toute lucidité est déjà la réalisation parfaite. Tous les êtres possèdent une certaine conscience d'eux-mêmes mais ils ne distinguent pas clairement le Soi de ce qui n'est pas lui. C'est pourquoi ils vont sans cesse à la rencontre du malheur. L'identification

du Soi avec le pur principe de conscience dans la lumière duquel le corps et les objets extérieurs sont manifestés met fin à toute espèce de doute et constitue, aux yeux de ceux qui savent, la véritable et définitive réalisation. Quant aux pouvoirs miraculeux, tels que celui de voler dans les airs ou de se rendre aussi minuscule qu'un atome, ils comptent pour bien peu en face de la connaissance du Soi. Tous ces pouvoirs sont limités dans le temps et l'espace alors que l'auspicieuse connaissance du Soi échappe à toutes ces limitations. Les pouvoirs se rencontrent sur le chemin qui mène à l'intuition du Soi mais constituent, aussi bien, autant d'obstacles à l'obtention de cette connaissance. A quoi bon rechercher ces vains prestiges magiques ! Que peuvent-ils bien représenter, sinon un gaspillage de temps, pour ces chercheurs de délivrance qui, ayant vu s'ouvrir devant eux le paradis de Brahmâ, l'ont dédaigné comme un vulgaire brin d'herbe[71]? Seule mérite le nom de réalisation parfaite l'intuition du Soi qui fait s'évanouir toute douleur, procure un bonheur sans mélange et arrache l'homme aux mâchoires de la mort.

« Mais cette réalisation peut être plus ou moins avancée, en fonction du zèle déployé par l'adepte et du degré de purification atteint par son intelligence. On peut distinguer trois niveaux : le supérieur, le moyen et l'inférieur. Le cas est exactement le même - ô excellents ascètes - que celui de la récitation du Veda par les brahmanes. Quand un brahmane bien entraîné récite avec aisance un texte védique, sans achopper sur aucune syllabe et tout en vaquant à de multiples occupations, c'est là le type supérieur de récitation védique. Le type moyen, c'est la récitation correcte qu'un brahmane mène de front avec de multiples occupations, mais au prix d'un constant effort d'attention. Le type inférieur, c'est la récitation correcte mais assurée au prix d'un effort d'attention tel qu'il exclut, dans le même temps, toute autre occupation. Il en va de même - ô ascètes - pour la réalisation parfaite. Au niveau le plus élevé, l'intuition du Soi s'avère spontanément compatible avec la plus intense participation à la vie sociale. Au niveau moyen, elle reste conciliable avec la vie sociale mais en exigeant un certain effort d'attention. Au niveau inférieur, l'intuition du Soi exige une concentration de tous les instants. Mais la pointe extrême de la réalisation parfaite peut être atteinte à l'intérieur de chacune de ces trois formes.

« Dans la forme supérieure on se maintient constamment à cette pointe extrême, aussi bien au cours des rêves, etc. que dans les moments où l'on est occupé à réfléchir. Quand, plongé dans les activités mondaines et percevant les objets extérieurs, on ne perçoit plus la dualité, et quand, dans l'affairement

fiévreux du jour, on demeure aussi calme que dans le sommeil nocturne, on a atteint la forme plénière de la réalisation. Celui qui est parvenu à cette forme de réalisation peut être considéré comme le meilleur des Parfaits. Au milieu du tourbillon des affaires mondaines, il n'abandonne à aucun moment son état de *samādhi*. Il est capable d'indiquer à quel niveau de conscience est parvenu chacun des sages qu'il rencontre, et cela simplement à partir de sa propre expérience. Devenu inaccessible au doute et au désir sous toutes leurs formes, il évolue sans crainte dans le monde. Il comprend intuitivement que toute la diversité de l'expérience, toute la joie et toute la douleur du monde, n'existe que reflétée en lui-même, comme en un miroir. Il se perçoit comme totalement libéré et totalement asservi à la fois. Voyant clairement que les liens de l'universelle servitude ne sont tissés qu'à l'intérieur de sa propre personne, il va jusqu'à dédaigner la délivrance elle-même. En vérité, le meilleur des adeptes est celui qui s'est rendu identique à Moi-même : il n'y a plus aucune différence entre lui et Moi. J'ai ainsi répondu clairement - ô ascètes - à toutes vos questions. Si vous comprenez ces réponses, vous ne serez plus jamais victimes de l'égarement. »

« Alors, la Déesse de la Sagesse se tut. Les ascètes furent ainsi délivrés de leurs doutes et chacun d'eux, après avoir salué Siva et les autres Protecteurs de l'univers, regagna sa demeure. Pour toi, Rama, j'ai chanté ce Chant de la Sagesse qui détruit la masse accumulée des péchés. Recueilli sur les lèvres mêmes de la Sagesse, il est le Chant supérieur à tous. Médite sur lui et il te donnera le royaume du Soi. A ceux qui, naufragés sur l'océan ténébreux de la transmigration, entonnent ce chant jour après jour, la Déesse apporte elle-même la barque de la connaissance. »

Chapitre XXI

Le démon brahmanique

Ainsi instruit par Dattātreya, Paraśurāma fut presque complètement délivré du filet d'illusions dans lequel il était empêtré. S'inclinant avec respect devant son maître, il l'interrogea à nouveau : « Dis-moi - ô Bienheureux - en quoi consiste exactement cette voie aisée et sûre qui mène à la connaissance libératrice. Apprends-moi aussi à quels signes on peut reconnaître le véritable sage. Dis-moi aussi comment se comporte le sage, aussi bien dans les moments où il a conscience de son corps que dans ceux où il n'en a pas conscience. Explique-moi enfin comment son esprit peut être complètement détaché des objets. Aie la bonté de me révéler tout cela ! »

Dattātreya, trésor de compassion, fut content d'entendre ces questions et il répondit : « Écoute, Rama, je vais te révéler le moyen secret qui permet d'obtenir la connaissance. Ce moyen n'est autre que la Grâce *(anugraha)* dispensée par la divinité. Celui qui se confie sans réserve à la divinité cachée au fond de son cœur accédera très vite à la certitude définitive. Telle est la voie royale qui mène à la connaissance. Pour qui emprunte cette voie, aucun autre moyen n'est requis. En revanche, celui qui la dédaigne n'obtiendra jamais la plénitude de la réalisation. En voici la cause : la conscience pure qui manifeste toute chose est comme recouverte d'un voile imaginaire. La réflexion élimine cet obstacle, dévoilant ainsi la forme propre de la conscience. Mais une telle démarche est difficile pour ceux qui sont fascinés par les choses extérieures. Au contraire, ceux que leur intérêt exclusif pour la divinité détourne de tout le reste trouvent cette démarche aisée.

« Parvenus ainsi à un certain degré de connaissance, pratiquement sans avoir eu à recourir à d'autres moyens que le culte de la divinité, ils ne cessent de décrire aux autres leur expérience. C'est alors que, s'enthousiasmant de leurs propres paroles, ils commencent à pénétrer pour de bon dans l'essence de la divinité. Ils s'y installent ensuite de plus en plus fermement à mesure qu'ils multiplient les descriptions de leur expérience. Dès lors, leur esprit étant désormais identifié à la divinité, ils ne connaissent plus d'accès de joie ni de tristesse. Ils deviennent ainsi des sages du plus haut rang, de véritables

délivrés-vivants. Le meilleur moyen de parvenir à la connaissance libératrice est donc de communiquer aux autres sa propre expérience d'une participation à l'essence divine.

« Il est très difficile d'indiquer les signes auxquels on reconnaît le sage. Son expérience est purement intérieure et ne rentre pas dans le champ de la vision ou de la parole. Elle ne se laisse donc pas décrire de l'extérieur. De même que l'érudition d'un spécialiste n'est pas directement décelable sur son corps, ses vêtements, etc., de même la sagesse d'un individu ne peut être directement perçue par les autres. Elle ne se laisse appréhender que par son possesseur même : qui donc pourraît connaître telle ou telle saveur sans l'avoir goûtée lui-même ? Cependant, à la manière des traces subtiles au moyen desquelles une fourmi peut retrouver la route suivie par ses congénères, des signes tels que la façon de s'exprimer permettent à ceux qui ont atteint le même niveau de conscience de reconnaître un sage. Il existe, certes, de multiples indices de la sagesse, les uns subtils, d'autres plus visibles, mais ils sont difficiles à interpréter pour celui qui n'est pas lui-même un sage. Des individus ordinaires peuvent imiter à s'y méprendre l'allure générale d'un sage, ses paroles, ses pratiques ascétiques. Je vais cependant t'indiquer quelques-uns de ces signes.

« Les sages peuvent être définis comme ceux chez qui la connaissance est devenue stable à la suite des efforts qu'ils ont entrepris pour purifier leur esprit. Ils se montrent indifférents à l'honneur et au déshonneur, au gain et à la perte, à la victoire et à la défaite. Interrogés sur leur propre expérience, ils répondent volontiers et sans hésiter, quelle que soit la difficulté de la question. Ils manifestent le plus grand zèle pour la connaissance et n'éprouvent aucune aversion à décrire leur expérience. Ils demeurent tranquilles, contents, sereins, apaisés, même en face de la pire adversité. Tels sont, Rama, les principaux signes auxquels on reconnaît le sage. Mais c'est avant tout en soi-même que l'on doit guetter la présence permanente de ces signes. L'adepte doit sans cesse s'examiner lui-même. Comment n'obtiendrait-il pas la réalisation parfaite, s'il met à s'examiner lui-même le même soin qu'à examiner autrui ? Quand on ne se consacre plus au recensement des qualités et des défauts d'autrui mais que l'on se concentre sur ses propres qualités et défauts, on entre peu à peu en possession des instruments de la connaissance et on parvient bientôt à la réalisation parfaite. Toutes ces marques, Rama, ne servent donc finalement qu'à se connaître soi-même. Ceux des sages dont l'intelligence était au départ déjà très pure ont obtenu très vite la réalisation parfaite. Aussi, continuent-ils à s'adonner à des activités en rapport avec les traces laissées par leurs désirs

antérieurs. Comment donc juger ces hommes qui paraissent se comporter comme des êtres ordinaires? Seuls d'autres sages seront en mesure de le faire, grâce à l'acuité de leur vision spirituelle. C'est ainsi qu'un expert en joaillerie est capable, au premier coup d'œil, de dire si une pierre qu'on lui présente comme précieuse est authentique ou non.

« Ceux des sages dont l'accès à la connaissance est encore précaire sont, pour ainsi dire, plongés dans l'hébétude par leur propre corps. Encore incapables de vivre au plan du *samādhi* perpétuel, ils ne parviennent à coïncider avec leur propre essence qu'en de rares moments de parfait recueillement. En dehors de ces moments, ils vivent à la remorque de leur corps, ressentent le plaisir et la douleur et se comportent en tous points comme des animaux. Mais cette conduite animale qui est la leur, dans les intervalles de leur recueillement, ressemble à une corde brûlée : elle n'est pas susceptible de les faire retomber dans l'état de servitude. De même qu'un vêtement dont le bord a été plongé dans un bain de teinture rouge finit par être coloré en rouge jusqu'en son milieu, cela grâce à la diffusion de la teinture à travers l'étoffe, de même ces phases de retombée dans l'animalité, entre deux *samādhi,* finissent par se résorber dans la pure conscience.

« Les sages de rang moyen n'entretiennent plus aucun rapport avec leur corps, en ce sens qu'ils ne sont plus du tout conscients de sa présence. Grâce à un long et sévère entraînement, ils sont parvenus à maintenir leur esprit constamment immobile. Ne quittant pas l'état de *samādhi,* ils ne participent en aucune manière à la vie sociale. Sans doute leur corps fonctionne-t-il, mais à la façon de celui des somnambules. De même qu'un homme endormi peut, sous l'empire des traces résiduelles, dire ou faire telle ou telle chose mais ne s'en souvient plus au réveil, de même qu'un homme ivre n'a plus conscience de ses faits et gestes, de même ces grands yogins, étrangers aux affaires du monde, n'ont pas conscience de ce qu'ils disent ou font. Leur corps fonctionne automatiquement, mû par les traces résiduelles et le karman entamé.

« Les sages du plus haut rang n'ont pas davantage conscience de leur corps. Sans doute participent-ils à la vie sociale mais à la manière du conducteur de char. Celui-ci conduit certes son char mais ne s'identifie en aucune manière à lui. De même, ces sages agissent au moyen de leur corps sans pour autant se considérer comme « incarnés » ou comme « agents ». Au moment même où leur activité se déploie dans le monde extérieur, leur intériorité conserve la

limpidité absolue de la pure conscience. Semblables à des acteurs déguisés en femmes, à des adultes jouant avec des enfants, ils ne sont pas affectés par les heurs et malheurs de leur personnage social. Tout en jouant le jeu du monde ils gardent le coeur pur. Tandis que les sages de rang moyen conquièrent leur ataraxie par un constant effort de maîtrise de soi, ceux du plus haut rang ne doivent la leur qu'a la souveraineté de leur réflexion. C'est que, de part et d'autre, l'intelligence n'a pas atteint le même degré de maturation. Laisse-moi te rapporter, à ce propos, le dialogue de deux sages.

« Il y avait une fois un roi des Parvata nommé Ratnāngada. Il habitait une ville appelée Amrtā, au bord de la rivière Vipaśā. Il avait deux fils qu'ils chérissait également car ils étaient aussi courageux et intelligents l'un que l'autre. Leurs noms étaient Rukmāngada et Hemāngada. Le premier était particulièrement versé dans les Écritures, le second prenait déjà rang parmi les sages. Un beau matin, ils partirent à la chasse avec toute leur escorte. Dans la région des monts Vasanta [72], ils s'enfoncèrent dans une épaisse forêt. Là, après avoir abattu quantité de lièvres, biches, tigres et buffles sauvages, ils s'arrêtèrent, épuisés, au bord d'un étang. Or, à cet endroit vivait, perché dans un banian, un « démon brahmanique » *(brahmarāksasa*[73]*)* qui était un grand connaisseur des Vedas. Il avait depuis longtemps l'habitude d'inviter les hommes instruits de passage à discuter avec lui et de les dévorer après avoir triomphé d'eux dans la discussion. Rukmāngada apprit cela par les gens de son escorte. Comme il était lui-même féru de discussions il se rendit aussitôt au pied du banian, accompagné de son frère. Le démon brahmanique discuta avec lui, le réduisit à quia et s'empara de sa personne. Voyant cela, Hemāngada intervint :

« Démon, ne dévore pas ainsi mon frère aîné ! Triomphe d'abord de moi dans la discussion et ensuite tu nous dévoreras tous les deux ! » Le démon répondit : « Il y a bien longtemps que je n'ai rien mangé. La faim me tenaille. Je vais d'abord rompre mon jeûne avec la chair de ton frère. Ensuite, je discuterai avec toi et, après t'avoir vaincu, je te dévorerai à ton tour. Alors seulement, je serai parfaitement rassasié. Voilà, prince, ce que j'ai décidé de faire. Tout cela est la conséquence d'une faveur que le grand ascète Vasistha m'a un jour accordée. A l'époque, je venais de dévorer l'un de ses disciples, un certain Devarata, qui s'était aventuré dans ces parages. Vasistha fit tomber sur moi sa malédiction : « Désormais - fulmina-t-il - chaque fois que tu dévoreras de la chair humaine, tu auras la gorge en feu ! » Par la suite, voyant que je le suppliais, il me permit de dévorer tous les êtres dont j'aurais auparavant

triomphé dans la discussion. C'est ce que je fais depuis lors. Et voilà justement de la nourriture qui m'arrive après un long jeûne ! Je m'en vais donc manger ton frère ; ton tour viendra ensuite. » Il s'apprêtait à mettre ses paroles à exécution lorsque Hemāngada intervint à nouveau : « Démon, écoute-moi un instant ! En échange de quoi accepterais-tu de le relâcher ? Pour sauver mon frère je suis prêt à te procurer cette chose ! » Le démon brahmanique lui répondit : « Je ne vois rien en échange de quoi je pourrais relâcher ton frère. Qui donc renoncerait à une nourriture que le destin lui apporte et dont il a besoin pour vivre ? Cependant, je suis prêt à le relâcher à une condition : que tu résolves pour moi un certain nombre de questions auxquelles je n'ai jamais pu trouver de réponse. » Hemāngada acquiesça aussitôt et le démon brahmanique entreprit de lui soumettre ses doutes. Ses questions étaient plus redoutables les unes que les autres.

« Qu'est-ce qui est plus vaste que l'espace et plus petit qu'un atome ? Quelle est l'essence de cette chose et où réside-t-elle ?

- C'est la conscience pure qui est plus vaste que l'espace et plus petite qu'un atome. Son essence est la manifestation. Elle ne réside qu'en elle-même.

- Comment peut-elle être à la fois infiniment vaste et infiniment subtile? Qu'est-ce, prince, que la manifestation et qu'est-ce que le Soi ?

- Elle est infiniment vaste en tant que cause matérielle de toutes choses, infiniment subtile en tant qu'inaccessible aux sens. Elle est, purement et simplement, le Soi ou la manifestation.

– En quel lieu et comment peut-elle être réalisée ? Et quel est le fruit de cette réalisation ?

– C'est dans l'intelligence *(dhī)* qu'elle peut être réalisée. Le moyen en est l'attention concentrée, le fruit, le privilège de ne plus renaître.

- Qu'entends-tu, prince, par « intelligence », « attention concentrée » et « renaissance » ?

- L'intelligence, c'est la pure conscience elle-même, mais recouverte d'un voile de stupeur (*jādya*). L'attention concentrée consiste dans l'introversion. Renaître, c'est prendre le corps pour le Soi.

– Pourquoi échoue-t-on d'ordinaire à la saisir ? Qu'est-ce qui est requis pour la saisir ? Dans quelles conditions les renaissances se produisent-elles ?

– C'est par manque de discrimination qu'on échoue à la saisir. Elle est elle-même le moyen de sa propre appréhension. Les renaissances se produisent quand on s'imagine être un agent.

- Qu'est-ce que ce manque de discrimination dont tu parles ? Que faut-il entendre par « soi-même » Que veut dire « s'imaginer être un agent » ?

- Le manque de discrimination est la confusion (du Soi et du non-Soi). C'est en lui-même que chacun doit saisir ce que veut dire « soi-même ». S'imaginer être un agent, c'est croire que l'on réside dans ses actes.

- Par quel moyen peut-on éliminer le manque de discrimination ? Et sur quoi ce moyen repose-t-il ?

– C'est par la réflexion qu'on peut l'éliminer. Celle-ci repose sur le dépassionnement qui, lui-même, procède de la perception des défauts (inhérents aux objets des sens).

- Qu'est-ce que la réflexion, le dépassionnement ? Que veux-tu dire en parlant de « perception des défauts » ?

- La réflexion consiste à séparer par la pensée le voyant et le visible. Par le dépassionnement on se détourne du visible. Percevoir les défauts des objets des sens, c'est comprendre en quoi ils sont source de douleur.

- Quelle est la source ultime de toutes ces expériences ? Par quelle voie y parvient-on et quel est le point de départ sur cette voie ?

- La source ultime est la Grâce divine, la voie est l'amour *(bhakti),* le point de départ la fréquentation des saints.

– Qui est la divinité ? Qu'est-ce que l'amour ? Qui sont les saints ?

– La divinité est cette Puissance qui préside à l'ordre universel. L'amour est le désir passionné de se joindre à Elle, les saints sont les hommes apaisés et pleins de compassion.

- Qui est en ce monde l'éternel angoissé ? Qui sont l'éternel affligé et l'éternel misérable ?

- L'éternel angoissé est le riche, l'éternel affligé celui qui a une nombreuse

famille, l'éternel misérable celui qui se nourrit de faux espoirs.

- Qui, en ce monde, est sans peur ? Qui est exempt de douleur ? Qui est soustrait à toute misère ?

- Est sans peur celui qui est sans attachements. Est exempt de douleur celui qui a maîtrisé son esprit. Est soustrait de toute misère celui qui connaît tout ce qu'il y a à connaître.

- Qui, en ce monde, échappe à toute définition ? Qui est dépourvu de corps ? De qui dit-on qu'il agit sans agir ?

- C'est le délivré-vivant qui échappe à toute définition. C'est lui qui est « dépourvu de corps » et qui agit sans agir.

– Qu'est-ce qui est à la fois existant et non-existant ? Qu'est-ce qui, en ce monde, est absolument impossible ? Si tu réponds à cela, ton frère sera libéré !

- C'est l'aperception pure *(drk)* qui est à la fois existante et non-existante. Ce qui est absolument impossible, c'est l'existence (indépendante) des choses visibles et de la pratique fondée sur elles. Et maintenant, démon, relâche vite mon frère car j'ai répondu à toutes tes questions ! »

« Satisfait, le démon brahmanique relâcha Rukmāngada et se transforma sur-le-champ en brahmane. Le voyant alors transfiguré et plein de rayonnement ascétique, sous sa nouvelle apparence de brahmane, les deux frères furent très surpris et lui demandèrent ce que cela signifiait. L'autre leur conta alors toute son histoire :

« J'étais jadis un brahmane, appelé Vasumân, versé dans toutes les Écritures et jouissant d'une grande renommée au pays de Magadha[74]. Pour avoir triomphé de nombreux et savants brahmanes au cours de séances de discussion, je devins imbu de ma science. Un jour, à la cour du roi de Magadha, j'entamai une discussion au sujet du Soi avec un ascète errant du nom d'Asttaka. C'était un homme à la fois instruit et parvenu à la paix intérieure alors que je n'étais qu'un vain confectionneur d'arguments. Bien qu'il connût le visible et l'invisible et que son discours fût plein de sens et appuyé sur de nombreuses références scripturaires, je parvins, à coup de sophismes, à le vaincre et même à le ridiculiser. Ainsi réduit au silence, le saint n'en demeura pas moins calme et serein. Mais son disciple Kāśyapa, furieux, me maudit devant l'assemblée royale : « Misérable brahmane ! Pour avoir osé manquer de respect à mon maître, et cela sans aucun motif valable, il te faudra mener, des siècles durant,

l'existence d'un démon brahmanique ! » Terrorisé par cette malédiction, je me jetai, tremblant, aux pieds d'Astaka pour implorer son pardon. Cette grande âme eut pitié de moi, son insulteur. Il trouva un moyen d'abréger la durée de la malédiction : « J'avais répondu à toutes tes questions, ô brahmane. Mais tu les as reprises sur un mode spécieux. Tu ne seras libéré de la malédiction que le jour où quelque sage te fourniras à nouveau les réponses correctes à ces mêmes questions et que tu accepteras ces réponses. » Grâce à toi, prince, je viens enfin d'être délivré de cette malédiction. Je vois que tu es un sage, un homme exceptionnel, connaissant tout ce qu'il y a à connaître. »

« Hemāngada fut très surpris d'entendre ces paroles. Vasumān lui posa encore bien d'autres questions et les réponses du prince lui permirent d'achever ainsi son instruction spirituelle. Ensuite, les deux frères prirent congé du brahmane et s'en retournèrent dans leur royaume. J'estime avoir répondu, au moyen de cette histoire, à toutes tes questions. »

Chapitre **XXII**

Épilogue

Après avoir entendu l'histoire du démon brahmanique, Paraśurāma interrogea de nouveau son maître avec respect : « Bienheureux ! Aie la bonté de me dire quelles questions le brahmane, une fois libéré de la malédiction, posa au prince et quelles réponses il reçut de lui. Cela est très important pour moi ; je suis impatient de le savoir ! » Ainsi sollicité, le compatissant Dattātreya répondit que ce dialogue avait été en effet riche de sens et qu'il était prêt à en rapporter la teneur.

(Dattātreya dit :) « Vasumân interrogea à nouveau Hemāngada en ces termes : « Ce que j'avais jadis appris d'Astaka au sujet de la Réalité ultime, je l'ai mieux compris en t'écoutant. Cependant, je ne comprends pas comment toi, homme de connaissance, tu peux être encore à ce point engagé dans les affaires du monde. Comment la lumière peut-elle s'unir aux ténèbres ? Explique-moi tout cela en détail ! »

« Hemāngada répondit : « Tu ne me sembles pas encore - ô brahmane - avoir totalement surmonté tes anciennes erreurs. Comment une connaissance qui est consubstantielle à chacun *(svātmasambhava)* pourrait-elle être entravée par la participation à la vie du monde ? Si cela était, elle serait semblable à un rêve et ne pourrait conduire au but (suprême) de l'homme. En réalité, toute pratique mondaine n'est possible que sur la base de cette connaissance. Comment pourrait-elle la compromettre ? Cette connaissance est le lieu même de la manifestation du monde. C'est en elle que, par le jeu des idéations, prend forme toute pratique mondaine. Quand, en s'abstenant de toute idéation, l'esprit réalise cette vérité, l'homme atteint du même coup son but ultime. Cela est certain. C'est pourquoi, ô brahmane, un doute tel que celui que tu viens d'exprimer ne recueillera pas l'assentiment des sages. »

Vasumān répliqua : « Prince, tout cela est vrai. J'en suis, pour ma part, désormais convaincu. Notre essence n'est autre que la conscience en tant que celle-ci est dépourvue de constructions mentales. Mais le retour en force de l'illusion n'est-il pas fatal dès l'instant où la conscience (en s'engageant dans le monde), s'abandonne à nouveau aux constructions mentales ? Toute

construction mentale, en effet, est illusion, à la manière du serpent projeté sur la corde. »

« Le prince répondit : « Tu ne sais pas, brahmane, distinguer l'illusion de ce qui n'est pas elle. Le ciel ne continue-t-il pas de paraître bleu à ceux-là mêmes qui savent à quoi s'en tenir sur sa véritable « couleur » ? Ceux-là n'ont pas scrupule à dire, comme tout le monde : « le ciel est bleu ». En souscrivant ainsi à une simple convention de langage, ils ne renient en rien la vraie connaissance qu'ils ont du ciel. Ce qui est illusion pour l'ignorant peut être connaissance authentique pour le sage. Même si elle s'impose aux sens, une représentation à la validité de laquelle on a cessé de croire est aussi inoffensive qu'un serpent mort. Du point de vue de celui qui sait, le jeu du monde est comme une scène reflétée dans un miroir. C'est cela, avant tout, qui différencie le sage de l'ignorant. Pour toutes ces raisons, il est acquis que l'illusion ne saurait revenir s'emparer de l'esprit du sage. Les effets dus à la pure ignorance s'évanouissent avec la connaissance, mais comment la simple connaissance pourrait-elle détruire ceux qui sont dus à quelque autre défaut ? C'est ainsi que l'homme souffrant d'une certaine maladie des yeux voit, sans être dupe de cette apparence, toute chose dédoublée. De même, le phénomène du monde sensible est dû à ce défaut qu'est le karman. Aussi, la pratique mondaine ne peut-elle cesser aussi longtemps que le karman subsiste. Une fois celui-ci épuisé (le monde sensible) n'est plus que la pure conscience indivise. En résumé, l'engagement dans le monde ne peut jamais être source d'illusion pour le sage. »

« Cependant, le brahmane revint encore une fois à la charge : « Prince, comment le karman peut-il encore concerner le sage ? N'a-t-il pas été consumé en entrant en contact avec le feu de la connaissance ? »

« Hemāngada lui répondit : « Écoute, brahmane ! Le karman des sages est de trois espèces : celui qui est mûr, celui qui ne l'est pas, celui qui est détruit à l'instant même de son apparition. Seuls les deux derniers peuvent être consumés par le feu de la connaissance. Ce qui fait mûrir le karman, c'est le Temps, lui-même régi par la Nécessité. Le karman dont le Temps a achevé le processus d'évolution interne est appelé « mûr », celui dont le Temps n'a pas achevé l'évolution est appelé « non-mûr ». Quant au karman apparu après l'irruption de la connaissance libératrice, il est immédiatement consumé par elle. Le karman mûr est encore appelé « entamé » *(prārabdha)*. Il est comparable à l'élan d'une flèche qui a déjà quitté la corde de l'arc. Il ne peut

pas ne pas porter fruit. Le phénomène du monde sensible repose entièrement sur lui. Bien que comparable à une illusion, il n'en est cependant pas une puisqu'il produit des résultats différents en rapport avec les degrés discernables dans la connaissance elle-même.

« Les ignorants ressentent vivement ses effets, sous forme de plaisir ou de douleur, au moment même où ils apparaissent. Ceux chez qui la connaissance authentique est présente, mais encore mal assurée, ressentent aussi ces mêmes effets, quoique sous une forme atténuée. Les vrais « connaissants » les ressentent également mais, convaincus comme ils sont de leur vacuité, ils ne sont pas touchés par eux. Les ignorants « nourrissent » ces effets en les devançant par l'imagination et en s'attachant à eux par le souvenir. Les « connaissants », au contraire, cessent d'adhérer à eux et ne s'attachent qu'au Soi. Chez les sages de rang moyen ces effets ressemblent à des piqûres de moustiques, telles que peut les ressentir un homme assoupi. Quant aux sages du plus haut rang, le plaisir et la douleur, bien que présents, ne les entravent pas davantage que des liens faits de cordes calcinées. Chez eux, la permanence de l'intuition du Soi recouvre tout. Ils sont comme des acteurs grimés et costumés qui miment la joie ou la douleur mais demeurent intérieurement indifférents. L'homme confirmé en sagesse demeure toujours ainsi non-concerné par les effets du karman, là même où ils sont le plus patents. C'est pourquoi on dit que ces effets sont pour lui aussi inexistants que les cornes du lièvre.

« Les ignorants, au contraire, n'ont pas discerné leur Soi : pour eux, il se confond avec le corps. Ils considèrent donc comme réel tout ce qui se produit à l'intérieur du monde sensible. Les sages de rang inférieur comprennent que le Soi est fait de pure conscience et, en conséquence, perçoivent le monde comme irréel. Mais, manquant encore de fermeté dans leurs convictions, ils se laissent çà et là entraîner par leurs anciennes tendances, retombent dans la confusion du Soi et du corps et perçoivent à nouveau, au moins par intermittences, le monde comme réel. Puis ils reviennent à eux, dissipant leurs illusions à l'aide des traces laissées par leurs précédentes intrusions dans le royaume de la connaissance. Les tendances héritées de l'illusion et celles héritées de la connaissance l'emportent ainsi tour à tour dans leur esprit, et c'est pourquoi ils ressentent encore avec vivacité le plaisir et la douleur. Mais les deux espèces de tendances ne sont pas égales dans leurs effets. Les traces laissées par la connaissance droite dissolvent l'illusion au fur et à mesure qu'elle se reforme, tandis que les traces de l'illusion sont impuissantes à disqualifier l'intuition du Soi. Elles peuvent seulement la faire perdre de vue

pour un temps. Chez eux, donc, la connaissance droite coexiste avec l'illusion mais n'est pas compromise par elle.

« Quant aux sages de rang moyen, ils ne perdent jamais de vue l'intuition du Soi ni ne retombent dans l'illusion. Mais ils peuvent, çà et là, s'y replonger volontairement. Telle est, du moins, leur condition envisagée d'un point de vue statique. Mais, si on les considère comme de simples adeptes encore engagés dans une progression spirituelle, alors il faudra dire qu'au fur et à mesure qu'ils s'affermissent dans la connaissance, ils laissent de moins en moins souvent l'intuition du Soi leur échapper et qu'à la limite, en atteignant la réalisation parfaite, ils deviennent incapables de se replonger, même volontairement, dans l'illusion. Pour les sages du plus haut rang, il n'existe plus - ô brahmane - aucune différence entre le *samādhi* et la vie dans le monde car l'intuition du Soi ne leur fait plus jamais défaut, quelles que soient les circonstances. Les sages de rang moyen s'appliquent à demeurer en *samādhi,* et c'est bien pourquoi la participation à la vie sociale risque toujours, chez eux, de compromettre l'intuition du Soi. Mais les sages du plus haut rang peuvent bien, volontairement ou par l'effet du karman entamé, abandonner un moment l'état de *samādhi,* cela ne perturbe en rien leur intuition du Soi. En réalité, les sages de rang supérieur et ceux de rang moyen n'ont plus, à proprement parler, aucun karman, du fait même qu'ils sont parvenus à la réalisation parfaite et qu'ils ne perçoivent plus aucune chose comme séparée de la conscience absolue. De quel genre de karman peuvent-ils encore être affectés, s'il est vrai que la flamme de la connaissance ne laisse rien subsister derrière elle ? C'est seulement aux yeux des autres qu'ils paraissent encore déployer une certaine activité mais il n'y a plus là qu'une illusion, semblable à celles suscitées par des tours de magie. La vérité - ô brahmane - est que la condition vécue par ces sages est celle de Siva Lui-même. Il n'y a plus entre Lui et eux la moindre différence. C'est pourquoi le karman ne se prolonge plus en aucune manière pour eux.

« Après avoir entendu ces explications de Hemāngada, Vasumān fut délivré de tous ses doutes. Le cœur purifié par la connaissance, il salua respectueusement les deux frères et s'en retourna chez lui. Les princes, de leur côté, regagnèrent leur capitale. »

A la suite de ce récit, Paraśurāma s'adressa à nouveau à Dattātreya: « O maître, j'ai suivi ton exposé sur la connaissance. Tous mes doutes se sont dissipés. J'ai accédé au plan de la Réalité absolue. J'ai compris que le Soi fait

de pure conscience formait la trame de toute chose. Pourrais-tu maintenant, maître, me résumer tout ce que tu as dit depuis le début, afin que je puisse avoir l'essentiel de cette connaissance à ma disposition ? »

Ainsi sollicité, Dattātreya reprit une dernière fois la parole : « Écoute, Rama, je vais te communiquer la quintessence de cet enseignement. La suprême Déesse, la conscience absolue, qui a pour essence le Je en sa plénitude, ne cesse de manifester l'univers comme un reflet dans un miroir, grâce à la transcendance de son pouvoir de *māyā* appelé « liberté ». Tout d'abord dilatée à l'infini selon la plénitude du Je absolu, elle divise spontanément son essence en deux éléments. Le premier apparaît sous la forme d'une conscience de soi incomplète tandis que l'autre élément tombe en dehors de la conscience de soi. Du point de vue du premier élément, il apparaît ainsi comme extérieur et non-développé. La conscience de soi privée de plénitude est appelée « L'Éternel Śiva » *(sadāśiva).* Cette conscience, tout en considérant l'autre élément comme séparé d'elle-même, s'identifie sans cesse à lui sur le mode du « c'est moi qui suis cela ». Puis, désireuse de créer ce monde multiforme, elle considère le non-développé comme son corps propre et s'imagine : « C'est cela que je suis. » Elle se manifeste ensuite sous l'aspect du Seigneur (ī*śvara),* lequel se subdivise à son tour en Brahmā, Visnu et Śiva[75]. De multiples Brahmā apparaissent alors pour créer la masse colossale des sujets connaissants et des objets connaissables qui composent les innombrables univers. De même, apparaissent quantité de Visnu et de Siva, les uns pour conserver, les autres pour détruire ces univers. La réalité de tous ces univers n'est que celle d'un reflet. Rien, en fait, n'est venu à l'existence. Seule, l'ipséité absolue de la suprême conscience a paru exploser en une myriade de consciences de soi individuelles.

« En toi-même, Rāma, la conscience de soi, tout en se rapportant au corps pris dans sa totalité, se réfère plus spécialement, lorsque tu es plongé dans telle ou telle activité, à l'organe, oeil, etc., mobilisé pour cette activité. Pareillement, la suprême conscience, tout en reposant essentiellement sur la plénitude du Je, prend appui aussi sur les entités finies qui s'étagent de l'Éternel Siva à la bûche de bois. De même que toi qui t'identifies à ton corps, pris comme un tout, tu ne peux appréhender ainsi directement les couleurs, les saveurs, etc., mais tu dois pour cela t'identifier spécialement à ton œil, à ta langue, etc., de même l'Éternel Siva, bien qu'essentiellement indivis, s'identifie spécialement aux êtres depuis Brahmā jusqu'au brin d'herbe et, à ce prix, peut connaître et agir d'une manière déterminée. De même que ta conscience,

lorsqu'elle est exempte de constructions mentales, ne connaît ni ne produit aucun objet mais n'en demeure pas moins le support de tout objet possible, de même la suprême conscience ne connaît ni ne produit par elle-même aucun objet particulier, bien qu'elle constitue le support ultime de tous les univers. Par sa souveraine liberté, elle amène l'ensemble du visible à se refléter en elle-même, comme en un miroir. Ainsi, toi, moi, et tous les autres sujets connaissants, nous ne sommes que de purs témoins. En dehors de notre contact avec les objets sensibles nous ne sommes que la pure conscience et rien d'autre. De même qu'un miroir encombré de reflets divers redevient pur miroir après qu'on ait éloigné les jarres, etc. qui se reflétaient en lui, de même, la conscience concrète redevient, une fois délestée des représentations d'objets dont l'avait peuplée le jeu des constructions mentales, la conscience absolue et indivise.

« N'offrant pas à la douleur la moindre prise, elle n'est qu'une masse indivise de félicité. Quintessence de toutes les voluptés existantes, elle est ardemment désirée par tous les êtres. Elle est la forme propre du Soi car c'est vers le Soi que se dirige l'amour de tous les êtres. Elle est ce en raison de quoi on chérit des choses comme le corps, etc. Cette volupté originelle, dont les plaisirs tirés des choses sensibles ne sont que d'infimes parcelles, affleure çà et là, dans le sommeil profond par exemple, ou quand on dépose un fardeau. Mais les sujets non avertis ne sont pas capables de reconnaître cette grande félicité comme consubstantielle à leur être. Ils la croient adventice car ils prennent pour sa cause les objets sensibles qui ne sont que les facteurs contingents de sa manifestation.

« De même que des objets reflétés dans un miroir paraissent au premier instant posséder une existence indépendante, mais sont perçus comme de simples reflets dès l'instant où l'on s'avise de la présence du miroir et de son absence de contact réel avec eux, de même, pour celui qui a connu la Réalité, l'univers conserve la même apparence mais est perçu comme identique au Soi. Le monde est dans le Soi conscient comme la cruche dans l'argile, le bracelet dans l'or brut, la statue dans la pierre. Mais poser que le monde n'existe pas serait exprimer une vue incomplète des choses. De plus, cette vue se réfuterait elle-même puisque le monde existerait au moins en la personne de son négateur. Jeter l'interdit sur l'existence du monde ne suffit pas à l'abolir. Une cité reflétée au fond d'un miroir a au moins la réalité d'un reflet. De même, le monde emprunte-t-il à la pure conscience la réalité qui est la sienne. Le supprimer par la pensée équivaudrait à restreindre la plénitude de la

conscience car c'est la surexcellence même de sa souveraineté qui entraîne la pure aperception à se présenter sous les espèces de l'univers visible. C'est là, en résumé, l'enseignement de toutes les Écritures. Il n'y a pas de servitude, pas de délivrance, pas d'adepte ni de moyens de salut. Il n'y a que la manifestation de la Déesse Tripurâ, la pure puissance de conscience indivise. Elle est la science et la nescience, la servitude et la délivrance ; elle est le moyen du salut. Voilà tout ce qu'il y a à savoir. Rien d'autre ne compte. Je t'ai ainsi décrit, Rama, le progrès de la connaissance du début à la fin. Pour l'homme qui perçoit bien ce message, c'en est fini à jamais de la douleur. »

(Haritâyana dit :) « Qui donc, Nārada, après avoir entendu réciter cette Section de la Connaissance, bien argumentée et fondée sur l'expérience immédiate, n'aura pas surmonté la confusion mentale issue de la nescience ? Il faudrait être aussi stupide qu'un rocher pour douter encore après cela ! Auprès de qui, en ce monde, un tel homme pourrait-il encore acquérir la connaissance ? Il suffit d'avoir une seule fois prêté l'oreille à ce discours pour être à jamais affermi dans la connaissance. Tout au plus, deux ou trois auditions seront-elles nécessaires pour ceux dont l'intelligence est peu développée. Écouter ce discours procure la connaissance et dissout la masse accumulée des péchés. Quiconque prend l'habitude de le réciter avec ferveur et de le méditer corrige les défauts de son esprit, purifie son cœur et triomphe de l'hébétude. Méditée et clairement connue, cette essence universelle identique à la Déesse Tripurā est la délivrance ; non comprise, elle est la servitude. »

Notes de l'ouvrage

1 La doctrine *Pāśupata* est une variété de Çivaïsme très anciennement implantée dans le nord de l'Inde mais qui a aujourd'hui disparu. Elle tire son nom des termes *pati* « Maître » et *paśu* « animal » (notamment domestique). Les âmes prisonnières de l'illusion y sont assimilées à du bétail que le Maître (Siva), par sa Grâce, délivre de leurs entraves.

2 Dattātreya, personnage bien connu de la mythologie hindoue, est considéré comme l'incarnation simultanée de Brahmā, Visnu et Siva. Il représente donc la Trinité hindoue *(Trimūrti)* et est adoré sous une forme tricéphale. On lui attribue traditionnellement « une philosophie de synthèse védântique » (J. Gonda) dont l'expression sanskrite originale serait perdue mais dont les éléments se retrouveraient chez les Manbhaus, une secte vishnouite hétérodoxe du Mahârashtra (centre-ouest de l'Inde), encore peu étudiée (voir J.-Ch. Wadiyar, *Dattātreya,* Londres, 1957). Il n'est pas interdit d'espérer qu'une meilleure connaissance de la doctrine des Manbhaus, jointe à la publication des écrits de Bhaskarāya (cf. Introduction, p. 13, n° 3) pourrait éclairer d'un jour nouveau le *Tripurārahasya* lui-même. En tout cas, il est caractéristique que l'auteur du texte ait tenu à se placer sous le patronage de Dattātreya, symbole même de l'esprit de synthèse en matière religieuse et philosophique.

3 Nom d'une montagne mythique du sud de l'Inde.

4 Les Apsaras sont les nymphes du paradis d'Indra. Quand un ascète, par ses austérités, menace d'ébranler la suprématie des dieux, ceux-ci lui dépêchent une Apsara pour l'induire en tentation et ainsi anéantir ses mérites. Elles sont aussi, un peu comme les Houris islamiques, celles qui viennent chercher les héros tombés sur le champ de bataille ; d'où l'allusion du texte.

5 « Celle dont les parfums enivrent », montagne mythique du nord de l'Inde dans le voisinage du mont Meru (l'axe cosmique).

6 Ces lignes enferment un bref rappel du mythe de Paraśurāma, ou « Rāma à la hache », sixième avatar de Visn, descendu sur terre pour mettre fin à la tyrannie des Ksatriya qui persécutaient les brahmanes. Le Rāma dont il est question ensuite, et qui triomphe de Paraśurāma, est Rāmacandra, septième avatar de Visnu, le héros du *Rāmāyana.* A l'origine, le personnage de Paraśurāma ne semble pas être en relation avec Dattātreya. Mieux, l'un de ses ennemis jurés, Arjuna Kārtavīrya, est souvent présenté comme un disciple de Dattātreya (qui lui aurait procuré une arme pour chacun de ses mille bras ; cf. p. 183). En revanche, la « retraite » de Paraśurāma sur le mont Mahendra fait partie du mythe originel (placée, il est vrai, après l'extermination des Ksatriya et la restitution de la Terre aux brahmanes et non après l'affrontement malheureux avec Rāmacandra). Par ailleurs, tout avatar de Visnu qu'il soit, Paraśurāma entretient un certain rapport avec Siva qui passe pour lui avoir donné sa hache et l'avoir instruit dans le métier des armes ; et cela, derechef, le rapproche de Dattātreya.

7 Chaîne de montagnes qui traverse la péninsule indienne de l'est à l'ouest, séparant la plaine du Gange du Dekkan.

8 Allusion au mythe du combat des Dieux et des Titans (ou Démons). Sans cesse, les Démons prennent l'initiative et acculent les Dieux à une situation critique. Mais, au moment où ils vont l'emporter définitivement, ils se laissent aller chaque fois à leur hybris ; ce qui permet aux Dieux de se ressaisir et d'appeler à la rescousse le suprême Seigneur (Visnu, Brahmā ou Śiva).

9 Allusion au *Rāmāyana.* Le Démon Rāvana, tyran de Ceylan, qui convoitait Sītā, l'épouse de Rāma, lui envoya une antilope merveilleuse et Sītā demanda à Rāma de la capturer. Mais Rāma et son frère

s'égarèrent en pourchassant l'animal dans la forêt, de sorte que Rāvana put mettre à profit ce moment pour enlever Sītā. Plus tard, Rāma fit construire par ses alliés les singes un pont de rochers entre l'Inde et Ceylan et put ainsi aller reconquérir Sītā.

10 Brahmâ avait à l'origine cinq têtes, mais il commit l'imprudence de se proclamer supérieur à Siva. Sur quoi, ceui-ci lui trancha l'une de ses têtes. Pour expier ce forfait, Siva dut lui-même devenir un ascète errant.

11 Cette offense, jointe à d'autres, valut en effet à Visnu de renaître sous la forme de Rāma et de subir la perte de son épouse, Sītā.

12 Peuple du Malwa, partie de l'Inde centrale correspondant à la région de l'actuelle Gwalior.

13 Montagnes situées sur le cours supérieur du fleuve Godavari (centre-ouest de l'Inde).

14 Affluent sur le cours supérieur de la rivière Krishna (même région, mais plus au sud).

15 On connaît divers personnages mythologiques de ce nom, mais aucun roi du Bengale. Le *Rāghuvamśa* de Kālidāsa parle bien d'un certain Susena, roi de Sūrasena (dans la région de l'actuelle Mathura), mais rien ne permet d'identifier les deux personnages. En tout cas, le Susena, roi du Bengale, réapparaîtra au chapitre XII, dans le cadre d'une histoire toute différente.

16 Cette histoire du sage qui recueille et élève dans son ermitage un enfançon abandonné - lui-même fruit des amours d'une Apsara et d'un mortel (souvent, d'ailleurs, d'un ascète) - est typique de la mythologie hindoue. On en découvrira ici-même une variante curieuse où c'est le sage lui-même qui « trouve » son propre enfant, engendré, pour ainsi dire, à son insu (XII, p. 111).

17 Śacī, appelée aussi Indrānī, est l'épouse du Dieu Indra.

18 Rohinī est l'épouse favorite de Soma, le Roi-Lune. Rāhu est un démon jadis décapité par Visnu en punition de ses méfaits, mais dont la tête survit éternellement parce que Rāhu avait eu le temps d'absorber quelques gouttes de la Liqueur d'Immortalité. Périodiquement, la tête de Rāhu « avale » le Soleil ou la Lune, causant ainsi les éclipses.

19 Cette description fantastique n'est pas un pur exercice de style. L'Inde ancienne tout entière a cru, comme notre Moyen Age, à l'existence de continents fabuleux peuplés de créatures étranges. Seul le sous-continent indien et son environnement immédiat étaient bien connus. Au-delà, on se représentait une série de six continents-îles séparés par des océans annulaires (de sirop, de vin, etc.) ; et cela jusqu'aux extrémités de la terre. L'idée d'aller explorer, autrement qu'en imagination, ces continents - aux dimensions, il est vrai, prodigieuses - ne paraît venir à personne.

20 On connaît plusieurs cités ainsi nommées, ou surnommées. La plus célèbre est Ujjain, ville située précisément au Malwa où est censée se dérouler cette histoire.

21 Cette transition un peu gauche sert à « relancer » l'histoire d'Hemalekhā qui paraissait avoir trouvé sa conclusion au chapitre précédent. Ceci est peut-être un indice, parmi d'autres, de l'existence d'un état antérieur du texte où certains chapitres (comme ceux de la série V-X) ne figuraient pas encore.

22 Selon la médecine traditionnelle de l'Inde *(āyurveda),* ces trois constituants sont le vent, le feu et l'eau, éléments actifs auxquels il convient d'ajouter le vide et la terre, éléments passifs. Les maladies sont expliquées par un dérèglement - d'origine interne ou externe - de l'équilibre dynamique de ces éléments.

23 L'œuf de Brahmā est l'œuf cosmique primitif dans lequel Brahmā apparaît sous la forme de «

l'embryon d'or ». Par extension, le terme désigne l'univers organisé dans son ensemble. La « foudre » qui le brise est à mettre en rapport avec la désagrégation cosmique périodique *(pralaya).*

24 Sont rassemblés ici des exemples classiques des divers types d'inexistence reconnus dans les écoles philosophiques indiennes ; l'impossible par autocontradiction, l'inexistant de fait, l'aboli, le non encore apparu, le fantasmatique... Les « villes de Gandharvas » sont des sortes de mirages, de cités de rêve que l'on croit parfois apercevoir au milieu des nuages (les Ghandharvas sont des musiciens célestes).

25 La théorie des « moyens de connaissance droite », ou *pramāna,* forme la base de toutes les épistémologies indiennes. On cherche à inventorier ces sources de connaissance valide, à délimiter leurs sphères respectives de compétence, etc. La liste des *pramāna* reconnus varie avec les écoles mais inclut toujours la perception, l'inférence (sauf chez les « matérialistes ») et,sous une forme ou sous une autre, la Parole sacrée ou Révélation. Se pose alors la question du fondement ultime des *pramāna,* de ce qui permet d'échapper à la régression à l'infini, au « prouve ta preuve » des sceptiques. C'est ce fondement qu'à travers tout ce passage Hemalekha appelle la « Foi », mais il est typique de l'Inde qu'elle tende en même temps à identifier la Foi avec ce *pramāna* privilégié qu'est la Parole sacrée (cf. p. 71, etc.). Dans d'autres contextes, cependant, il apparaîtra que la Parole sacrée elle-même s'identifie à l'autorévélation de la conscience absolue, au Cogito.

26 Ces « Nihilistes » sont probablement les Bouddhistes de l'école de Nāgārjuna, dite « du milieu » *(Madhyamaka).*

27 Toute cette réflexion sur le *sattarka* paraît directement inspirée du *Tantrāloka* d'Abhinavagupta (chap. IV, v. 13-16 et 34-35, cf. K.C. Pandey, *op. cit.,* p. 534 sq.).

28 En dehors même des « matérialistes », il existe en effet tout un courant de la pensée indienne, et même brahmanique, qui refuse l'idée d'un Créateur conscient de l'univers. C'est le cas de la Mīmāmsā (l'herméneutique ritualiste du Veda) qui n'admet que l'ordre impersonnel du *Dharma,* ou du Sāmkhya qui attribue la production cosmique au développement d'une Nature *(prakrti)* aveugle.

29 D'après le commentaire, allusion à un épisode du *Padmapurāna* (Section de la Création, chap. 33).

30 Ganeśa, fils de Śiva et de Pārvatī, est le dieu « qui écarte les obstacles » et tous les hindous le vénèrent à ce titre. Mais il existe une secte qui l'érigé en divinité suprême.

31 Narasimha, « l'Homme-Lion », est le quatrième avatar de Visnu.

32 Vāsudeva, « fils de Vasudeva », est un nom de Krsna.

33 Ceux qui identifient la Cause du monde aux atomes sont les partisans du Vaiśesika, l'un des six systèmes orthodoxes du brahmanisme.

34 Hemalekhā donne elle-même la clef de l'allégorie présentée au chapitre V. Cette description coïncide partiellement avec l'analyse de l'individualité psycho-physique que l'on trouve dans le Sāmkhya. Un principe spirituel pur, une âme (le *purusa* du Sāmkhya), est comme contaminé à distance par la Matière (appelée ici « vacuité » et correspondant à la Nature ou *prakrti* du Sāmkhya). Il est ainsi entraîné malgré lui dans l'expérience mentale et affective, au fur et à mesure que cette Matière ou Nature met au monde ses « enfants », c'est-à-dire déploie les structures qu'elle contenait virtuellement. Le principe spirituel garde cependant un pouvoir de contrôle sur une structure privilégiée de la Nature, à savoir l'Intelligence ou *buddhi* (la « compagne » d'Hemalekhā). Vient-il à exercer réellement ce pouvoir que l'expérience mentale s'arrête aussitôt : la compagne d'Hemalekhā rompt avec sa lamentable famille. Ceci correspond à l'expérience de la « discrimination » dans le système Sāmkhya et débouche sur la délivrance

du principe spirituel. Le reste de l'allégorie est clair. L'épisode de Flux (p. 64) se comprend en liaison avec la théorie vedântique du sommeil profond (qui sera exposée au chapitre XVI). Si Vacuité recouvre toute sa progéniture d'un « voile », c'est que dans le sommeil profond, tous les intellects, toutes les individualités psycho-physiques sont supposés être momentanément résorbées dans *la prakrti* (cf. p. 129 et 146 sq.).

35 Expression d'un préjugé de caste. De nos jours encore, la possession d'un teint clair passe volontiers pour la marque des hautes castes (brahmanes ou Ksatriya), supposées descendre en ligne directe des lointains conquérants aryens de l'Inde.

36 Hemalekhā joue ici sur l'ambiguïté des termes *aprāpta* et *aprāpya.* L'un et l'autre peuvent se prendre en un sens négatif (respectivement, « non atteint » et « inaccessible ») et en un sens positif (« déjà là » et « qu'il n'est pas besoin de chercher à atteindre »). Elle cherche à produire dans l'esprit de son mari le déclic qui le ferait passer du sens agnostique (caractère inconnaissable du Soi) au sens mystique (le Soi plus proche que tout objet de connaissance possible).

37 *L'Aśvamedha,* ou Sacrifice du Cheval, jouera un rôle important au chapitre XII(cf. n. 44). Le *Rājasūya* est un très ancien rite védique de consécration royale (cf. *Inde Classique* I, § 725).

38 De tels drames métaphysiques, plus ou moins allégoriques, ont bel et bien été écrits et joués. L'un d'eux - le *Prabodhacandrodaya* ou « Lever de lune de la connaissance » - a même été traduit en français (trad. de A. Pedraglio, Pub. de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. 36, 1974).

39 Cet argument repose sur un postulat implicite, d'origine religieuse : lors de la dissolution cosmique périodique *(pralaya),* quelque chose doit nécessairement être préservé, un code, un schéma organisateur qui garantisse la reproduction du *même* univers lors de la prochaine création. Or, dans la dissociation des atomes, toute persistance d'un tel principe d'ordre paraît faire défaut.

40 C'est le Sāmkhya qui définit la Nature « en elle-même », sous sa forme de Non-développé *(avyakta)* - c'est-à-dire avant toute création - comme l'équilibre mutuel des *guna.* Mais, dans ce système, c'est l'ignorance métaphysique affectant les *purusa,* ainsi que leur *karman* individuel, qui entraîne le déséquilibrage des *guna* et, par là, la création.

41 Cette notion d'une « contraction » ou d'un « recroquevillement » de la conscience absolue - qui devient ainsi le sujet fini - est empruntée au Çivaïsme du Cachemire. Elle sera explicitée plus loin (chap. XIV, p. 128).

42 Il semblerait, d'après le commentaire, que l'on se représentait les hibous, etc., non seulement comme éblouis par la lumière solaire mais comme capables d'être positivement « éclairés » par les ténèbres !

43 Les Génies *(guhyaka)* des mondes souterrains - gardiens des trésors fabuleux de Kubera – jouent un rôle assez semblable à celui des Nains dans la mythologie germanique.

44 Le Sacrifice du Cheval est une sorte de Triomphe par lequel un roi victorieux signifie à son peuple - et aux rois des pays voisins - qu'il exerce sa souveraineté sur un territoire donné. Les préparatifs du sacrifice s'étendent sur une année entière et consistent, en autres choses, à laisser librement vagabonder la future victime « escortée de 100 autres chevaux et de 400 jeunes gens chargés de veiller sur lui et de livrer combat à des adversaires fictifs » (L. Renou). Détails in *Inde Classique* I, § 726.

45 Ce thème de la « pénétration dans le corps d'autrui » *(parakāyapraveśa)* relève davantage du folklore magique que des techniques du Hatha-Yoga proprement dit. Nombreuses références in M. Eliade, Le Yoga, *immortalité et liberté,* Payot, 1954, p. 380 (n. IV 3).

46 La « retraite dans la forêt » est le troisième des « stades de vie » *(āśrama)* reconnus par l'orthodoxie brahmanique. Il constitue en fait une phase de transition entre l'état de « maître de maison » *(grhastha)* et le renoncement proprement dit *(sannyāsa)* où le chercheur de délivrance quitte sa famille et sa caste pour mener l'existence d'un mendiant religieux gyrovague.

47 Le « corps subtil », ou *līngaśānra,* est cette entité matérielle, mais non perceptible par les sens, qui comprend la *buddhi,* le *manas,* les facultés sensorielles, etc. Elle est - à raison même de son caractère « subtil » - réputée inaccessible à l'action des agents physiques qui, après la mort, produisent la décomposition du corps « grossier ». Le corps subtil, porteur des traces *(samskāra)* laissées par les expériences de l'existence précédente, se dégage alors du cadavre et s'en va, conformément aux exigences du karman, animer un embryon nouvellement formé. C'est cette même séparation des deux corps que, par une sorte de mort anticipée et provisoire, le fils du sage est censé opérer ici.

48 C'est-à-dire le mont Meru, l'axe cosmique dominant la terre et autour duquel tournent les constellations. Svar est le troisième des sept domaines célestes qui s'étagent depuis la surface de la terre (supposée plate) jusqu'au zénith de la voûte céleste. La montagne Lokāloka, « Monde et non-Monde » et aussi « Lumière et non-Lumière », est une sorte de muraille qui entoure la terre (bordant ainsi l'océan le plus extérieur, cf. n. 19) et définit l'horizon du lever et du coucher des astres.

49 Le Vaikuntha est le paradis de Visnu. Les textes ne s'accordent pas sur son emplacement exact. Satya est le plus élevé des cieux étagés au-dessus du plan de la terre. C'est dans ce même ciel Satya qu'a lieu la « consultation de la Déesse » (chap. XX).

50 Viśālā pourrait être à nouveau la ville d'Ujjain au pays Malwa (identifiée plus haut à la « cité de la connaissance »). La Tāmrapamī est une rivière de l'Inde du Sud. Les personnages royaux cités ici sont très difficiles à identifier.

51 Dans les philosophies indiennes, l'étendue *(ākaśa)* n'est pas seulement l'espace mathématique mais aussi un Élément doué de propriétés physiques (comme celle d'être porteur du son) et qui « pénètre » les autres Éléments.

52 Le *krośa* est une unité de mesure qui correspond, en principe, à la portée de la voix. Autant dire qu'elle est mal déterminée.

53 Viśvakarman, « le Poly-technicien », est l'architecte qui construit les palais des dieux en même temps que le forgeron qui confectionne leurs armes. Dans bien des mythes cosmogoniques il apparaît comme un Démiurge travaillant sous les ordres du Dieu créateur, Brahmā.

54 Ceci rejoint un thème du folklore occidental, celui de la « Salamandre ». Cf. G. Bachelard, *La Psychanalyse du Feu.*

55 On retrouve ici la géographie fantastique déjà apparue au chapitre IV. Karandaka et Rāmanaka sont des îles que les auteurs (des *Purāna,* notamment) situent diversement, tantôt sur l'Océan de vin, tantôt sur celui de jus sucré, etc., et dont ils décrivent les habitants de manière fort diverse. Quelquefois aussi, elles sont vues comme des îles satellites du continent indien (cf. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder,* Hildesheim, 1967, chap. 11, passim).

56 Toute cette doctrine de la « Procession des Hypostases », empruntée un peu mécaniquement au Çivaïsme du Cachemire, fait ici l'effet d'un corps étranger (sans être, à proprement parler, en contradiction avec la doctrine particulière du *Tripurārahasya).* Sur sa signification propre, voir M. Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique,* Pub. de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. 44, 1978, p. 304-308.

57 *L'upādhi,* « condition adventice » ou « condition délimitante extrinsèque », appartient au vocabulaire du Vedânta non-dualiste. Elle désigne tout objet qui, par simple effet de proximité, semble être présent à l'intérieur d'un milieu transparent (ainsi la rose ou la flamme qui se reflète dans un cristal et le colore fictivement en rouge). En ce sens, la jarre joue le rôle d'*upādhi* par rapport à l'espace, le corps et les organes par rapport au Soi conscient, etc.

58 Les Videha sont un peuple habitant au nord du Gange (moderne Tirhut). Le roi Janaka n'est autre que le père de Sītā, donc le beau-père de Rama. Lui-même possède une grande réputation de sagesse. Déjà la *Brhadâranyaka-Upanisad* (livre IV notamment) le montre dialoguant d'égal à égal avec le célèbre sage brahmane Yājñavalkya.

59 Varuna (nom étymologiquement proche du grec Ouranos) est un très grand dieu védique, juge suprême de toutes les actions et Gardien de l'Ordre cosmique. Plus tard, il n'est plus qu'une sorte de Poséidon.

60 Astāvakra, à cause d'une certaine malédiction, était né tout contrefait. D'où son nom qui signifie « huit courbes ». Toute l'histoire du sacrifice de Janaka et des démêlés d'Astāvakra avec le fils de Varuna se retrouve dans le *Mahābbārata.* Seul, l'épisode de la femme-ascète a été ajoutée par l'auteur du *Tripurārahasya* (dans le *Mabāb*hārata, son père Kahola le mène, pour le remercier, se baigner dans une certaine rivière d'où il ressort guéri de son infirmité).

61 Les *siddha* ou « Parfaits »» sont tantôt. des yogin accomplis, parvenus au seuil de la délivrance (cf. chap. XX, p. 189 et 193), tantôt des êtres semi-divins habitant le monde Bhuvar (le second des sept étages célestes, situé entre la terre et le soleil). On en compte traditionnellement 88 000.

62 La *vyāpti* est la fonction par laquelle une chose A occupe toute l'extension d'une chose B (sans que la réciproque soit nécessairement vraie). Au sens physique, elle désigne la diffusion parfaite d'un substance dans une autre, son omniprésence en elle ; ainsi l'espace est-il supposé sous-tendre les autres Éléments (cf. n. 51). Au sens logique, elle désigne la concordance universelle, le fait, par exemple, pour la fumée de ne jamais exister sans le feu, d'être tout entière contenue dans l'extension logique de celui-ci. Quant à la *vyāpti* de la conscience pure dans les phénomènes, elle est à la fois métaphysique et méta-logique.

63 Ceci ne se comprend bien qu'en fonction dé la conception panindienne des sens comme « puissances actives » *(indriya).* Ils ne sont pas de simples récepteurs d'impressions mais des fonctions dynamiques spécialisées par lesquelles le *manas* (et à travers lui la conscience empirique) cherche à entrer en coïncidence avec les structures du monde extérieur. Par exemple, la vision oculaire est comprise comme l'opération d'une sorte de pinceau lumineux, émané de l'œil, qui cherche à s'ajuster sur les rayons lumineux, diffusés par les objets visibles (cf. *République* VI). D'ailleurs, à côté des cinq sens proprement dits ou « sens de connaissance » *(jñānendriya),* l'Inde admet l'existence de cinq « sens d'action » *(karmendriya)* qui sont la préhension, la locomotion, la parole, l'excrétion et la procréation.

64 On appelle « *karman* entamé » ceux de nos actes antérieurs dont les conséquences - bonnes ou mauvaises - ont commencé à se faire sentir en cette vie même. Dans la plupart des écoles - sauf celles qui, comme c'est le cas ici, mettent l'accent sur la toute-puissance de la Grâce divine - on admet que le *karman* entamé ne peut plus être détruit, même par la connaissance parfaite.

65 Le « dépassionnement » désigne en général un type d'expérience situé à mi-chemin entre le découragement pur et simple, qui résulte de l'échec, et le véritable détachement que seule une expérience spirituelle décisive est capable d'instaurer. Il est donc lié à une ébauche de réflexion qui fait suite à la

répétition de l'échec et s'interroge sur la cause de cette répétition.

66 La notion de « rite optionnel » vient tout droit de la Mīmāmsā où elle est opposée à celle de « rite d'obligation permanente *(nityakarman)* Il s'agit de rites votifs confiés à la libre décision du sacrifiant et par lesquels il entend s'assurer tel ou tel avantage particulier (naissance d'un fils, bonne réincarnation, etc.).

67 Durvāsas est le prototype même de l'ascète irascible dont la malédiction s'avère redoutable : parce qu'ils lui avaient manqué de respect, Indra et Krsna eurent, l'un et l'autre, à en souffrir. Candramas est le même personnage que Soma, le Dieu-Lune. Il est célèbre pour avoir, entre autres exploits amoureux, enlevé Tara, l'épouse stellaire du sage Brhaspati, déclenchant par là-même une nouvelle guerre entre les Dieux (soutenant Brhaspati) et les Démons (soutenant Candramas). Sukra, souvent identifié à la planète Vénus, est aussi appelé Kavi, « le Poète ». Vyāsa, « le Diascévaste », passe pour être le rédacteur (non l'auteur !) du *Veda,* du *Mahābhārata* et des *Purāna.* Le Bharata dont il est fait mention ici est sans doute Jadabharata, « Bharata le simplet ». Ce personnage (évoqué au livre V du *Bhāgavata-Purāna)* cachait sa grande sagesse sous l'humble apparence d'un porteur de palanquin, méprisé de tous.

68 Allusion au mythe célèbre du « Barattement de l'Océan de lait ». Quantité de choses merveilleuses sont censées avoir été produites par cette opération : la lune, les Apsaras, « l'arbre qui exauce les désirs », la Vache d'abondance, la Déesse Laksmī, la liqueur d'Immortalité (cf. n. 18), etc.

69 Cet accouplement n'est évidemment que le symbole sensible de la parfaite et éternelle symbiose du suprême Seigneur et de sa *śakti.*

70 Skandha, Dieu de la guerre, souvent identifié à la planète Mars, est l'autre fils de Siva et de Pārvatī.

71 Ce thème de la nécessité de surmonter la tentation de la « volonté de puissance », représentée par les *siddhi,* revient comme un Leitmotiv dans tous les traités de Yoga. Voir *Yogasūtra* III 37 (commentaire) et M. Eliade, *op. cit.,* p. 100-102.

72 Le cadre géograhique de cette dernière légende est difficile à reconstituer. La seule chose certaine est que la Vipāśā correspond à la moderne Beas dont le cours traverse l'extrême nord-ouest de l'Inde (État de l'Himachal-Pradesh).

73 Un « démon brahmanique » est défini dans les *Lois de Manu* (XII, 60) comme un ancien brahmane qui, pour être entré en rapport avec des hors-castes, ou pour avoir eu commerce avec la femme d'autrui, ou encore pour avoir volé quelque chose à un autre brahmane, est condamné à se réincarner dans un être se nourrissant de chair humaine. Les *rāksasa* constituent par ailleurs une classe de démons bien connus (ils hantent les lieux de crémation, se plaisent à perturber le déroulement des sacrifices, etc.).

74 Le Magadha correspond à peu près à la partie méridionale de l'actuel État du Bihar.

75 Ce passage reproduit sous une forme tronquée la description de la « Procession des Hypostases » du chapitre IV(cf. n. 56). Le cinquième Principe, le « Pur Savoir », est remplacé ici par la triade classique Brahmā - Visnu - Siva et, à partir de là, la déduction des Principes est abandonnée au profit d'une description d'esprit plus cosmologique. Nous avons peut-être affaire ici à une couche rédactionnelle plus tardive où la connaissance précise des catégories du Çivaïsme cachemirien - qui, de toute manière, n'ont jamais été parfaitement intégrées dans la doctrine du *Tripurārahasya* - commence à s'estomper. Dans l'ensemble, cet ultime chapitre donne l'impression d'une « récapitulation » assez artificielle et doit avoir été ajouté postérieurement.

Thomas MERTON : *Zen, Tao et Nirvâna.*

Une suite de pénétrantes études, par un moine chrétien, sur l'esprit et la contemplation dans le Taoïsme et le Bouddhisme (particulièrement l'école Tch'an ou Zen), confrontés avec la mystique catholique.

Miguel MOLINOS : *Le Guide Spirituel.*

Réédition de la « bible » du quiétisme, depuis longtemps devenue introuvable, qui exerça une si grande influence au XVIIe et au XVIIIe siècle. Œuvre mal connue, elle est inséparable des écrits de Fénelon et de Mme Guyon.

E.-Alexis PREYRE : *Le Doute Libérateur.*

Se présentant comme un journal, un itinéraire spirituel insolite où voisinent de pénétrantes réflexions sur la vie intérieure et des extraits d'auteurs appartenant à tous les temps et à toutes les traditions.

Julius EVOLA : *Le Yoga tantrique.*

L'exposé le plus complet et le plus sérieux que nous ayons sur les fondements métaphysiques et les pratiques du Tantrisme, cette doctrine qui, d'après la tradition hindoue, est celle qui permet encore aujourd'hui une authentique réalisation spirituelle.

MILAREPA : *Ses Méfaits, ses Épreuves, son Illumination.*

Autobiographie du célèbre maître tibétain du XIe siècle, traduite du tibétain par Jacques Bacot. Un des plus grands documents spirituels de l'humanité, décrivant l'expérience mystique dans ce qu'elle a de plus intime et de plus concret. La meilleure introduction qui soit pour comprendre ce que fut le Tibet.

LIN-TSI : *Entretiens.*

Première traduction en une langue occidentale de l'un des livres essentiels

de la secte bouddhique tch'an (zen). Lin-tsi (japonais : *Rinzai)* est le fondateur de la branche du zen utilisant les fameux *kohâns.* Traduction et commentaires par Paul Demiéville.

Heinrich ZIMMER : *Le Roi et le Cadavre.*

Ni étude ni exégèse mais un recueil de contes mythologiques puisés dans les traditions de l'Inde, de l'Irlande et de l'Islam. Entrelacés de commentaires métaphysiques, cosmologiques et psychologiques, l'auteur nous fait assister aux luttes pour la reconquête de notre intégrité perdue.

Jacob BOEHME : *Confessions.*

Toute la doctrine de Boehme, aujourd'hui d'une si grande actualité, exposée par des textes choisis et commentée par Alexis Klimov. Une étude par le même spécialiste les accompagne : *Le Philosophe teutonique ou l'Esprit d'aventure.* Plusieurs esquisses biographiques par des témoins ayant connu Boehme figurent en appendice.

Choghyam TRUNGPA : *Méditation et Action.*

Recueil de causeries par un authentique moine tibétain, exposant sans érudition superflue la pratique de la méditation « vide », suivant l'approche lamaïque où l'action ne se sépare jamais de la vie intérieure.

Giuseppè TUCCI : *Théorie et Pratique du Mandala.*

Exposé détaillé des aspects métaphysiques et psychologiques des *mandala :* psycho-cosmogrammes jouant un rôle déterminant dans les pratiques de méditation bouddhiques indiennes et tibétaines.

Hatha-yoga-pradïpikā.

Traduit du Sanskrit, le plus ancien et le plus complet traité de Hatha-yoga, avec les commentaires de Brahmananda. Une longue et pénétrante étude sur toute la tradition yogique, par Tara Michaël, précède la traduction.

DOV BAER DE LOUBAVITCH : *Lettre aux Hassidim sur l'Extase.*

La première traduction en français des instructions d'un maître du hassidisme, l'école mystique juive qui fit revivre au XVIIIe siècle les enseignements séculaires de la Cabbale.

SRI AUROBINDO: *Le Secret du Véda,*

Une clé pour comprendre l'un des plus anciens textes sacrés de l'humanité : le *Rig Véda.* Le maître de Pondichéry propose la première interprétation absolument cohérente de cette toile de fond de la sagesse et de la pensée indiennes.

SOHRAVARDI : *L'Archange empourpré.*

Quinze traités et récits mystiques, traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henry Corbin.

Réunis pour la première fois, ces textes présentent la doctrine des Platoniciens de Perse qui voulurent ressusciter la « philosophie de la lumière » des sages de la Perse préislamique. Cette école s'est perpétuée en Iran jusqu'à nos jours.

Haïku.

Précédée par une préface de Yves Bonnefoy, et traduite par Roger Munier, la première anthologie de *haïku* publiée en français. Beaucoup plus qu'un poème sur l'instant, le *haïku* propose une expérience spirituelle qui s'identifie à celle du satori, de l'illumination.

Antonio PORCHIA : *Voix.*

Homme simple et qui exerça divers métiers manuels, A. Porchia (1886-1968) n'écrivit qu'un seul livre, issu de cette vie même dont il consigne l'expérience extrême. Préfaçant ce recueil de maximes qui ne relèvent d'aucune tradition mais atteignent une sorte de vérité immobile. J.-L. Borges écrit que l'on y « sent la présence immédiate d'un homme et de son destin ».

TOSHIHIKO IZUTSU : *Le kôan Zen.*

Par un spécialiste d'histoire des religions, un essai sur les aspects fondamentaux du bouddhisme zen tels qu'ils s'expriment dans le monde étrange des *kôans* et des *mondôs.*

Jacques MASUI : *Cheminements.*

Notés au fil des années, ces « fragments » retracent l'itinéraire spirituel de Jacques Masui qui dirigea la collection *Documents spirituels* jusqu'en 1975. Ces textes sont suivis de « Souvenir de Jacques Masui » par Henri Michaux.

W.B. YEATS : *Vision.*

Clé pour comprendre l'œuvre de Yeats, ce texte en prose écrit dans une langue magnifique constitue selon le critique anglais C. Brooks « la tentative la plus ambitieuse d'un poète pour créer un mythe ».

Alain DANIÉLOU: *Shiva et Dionysos.*

Pour Alain Daniélou, l'Occident a perdu sa propre tradition et éloigné l'homme de la nature et du divin. Il nous fait découvrir ici que les rites et les croyances du monde occidental ancien sont très proches du Shivaïsme et très aisément expliqués à l'aide des textes et des rites préservés dans l'Inde.